

COLLANA DI TESTI FILOSOFICI

GIORGIO BERKELEY

IL TRATTATO

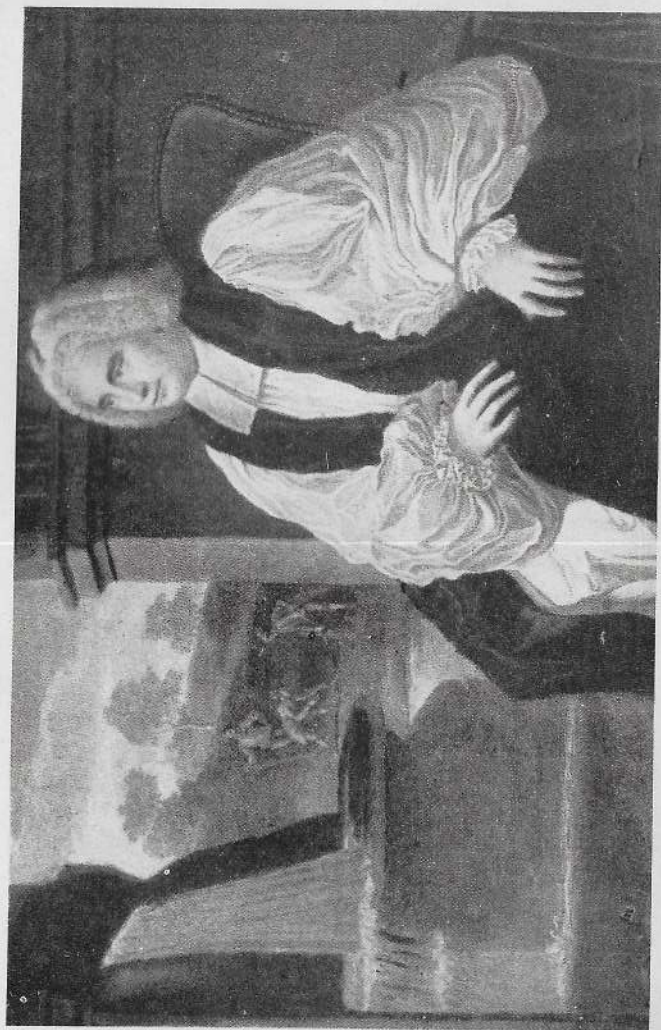
SUI PRINCIPII
DELLA CONOSCENZA UMANA

A CURA DI
ADELCHI BARATONO

(della R. Università di Milano)



A. MONDADORI · MILANO



GIORGIO BERKELEY

(Vanderbauck pinxit)

COLLANA DI TESTI FILOSOFICI
DIRETTA DA ANTONIO BANFI

GIORGIO BERKELEY
IL TRATTATO
SUI PRINCIPII
DELLA CONOSCENZA UMANA
NUOVAMENTE TRADOTTO

con introduzione, conclusione e raffronti

A CURA DI

ADELCHI BARATONO

(della R. Università di Milano)



A. MONDADORI MILANO

Officine Grafiche A. Mondadori - Via Broletto, 15 - Milano

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

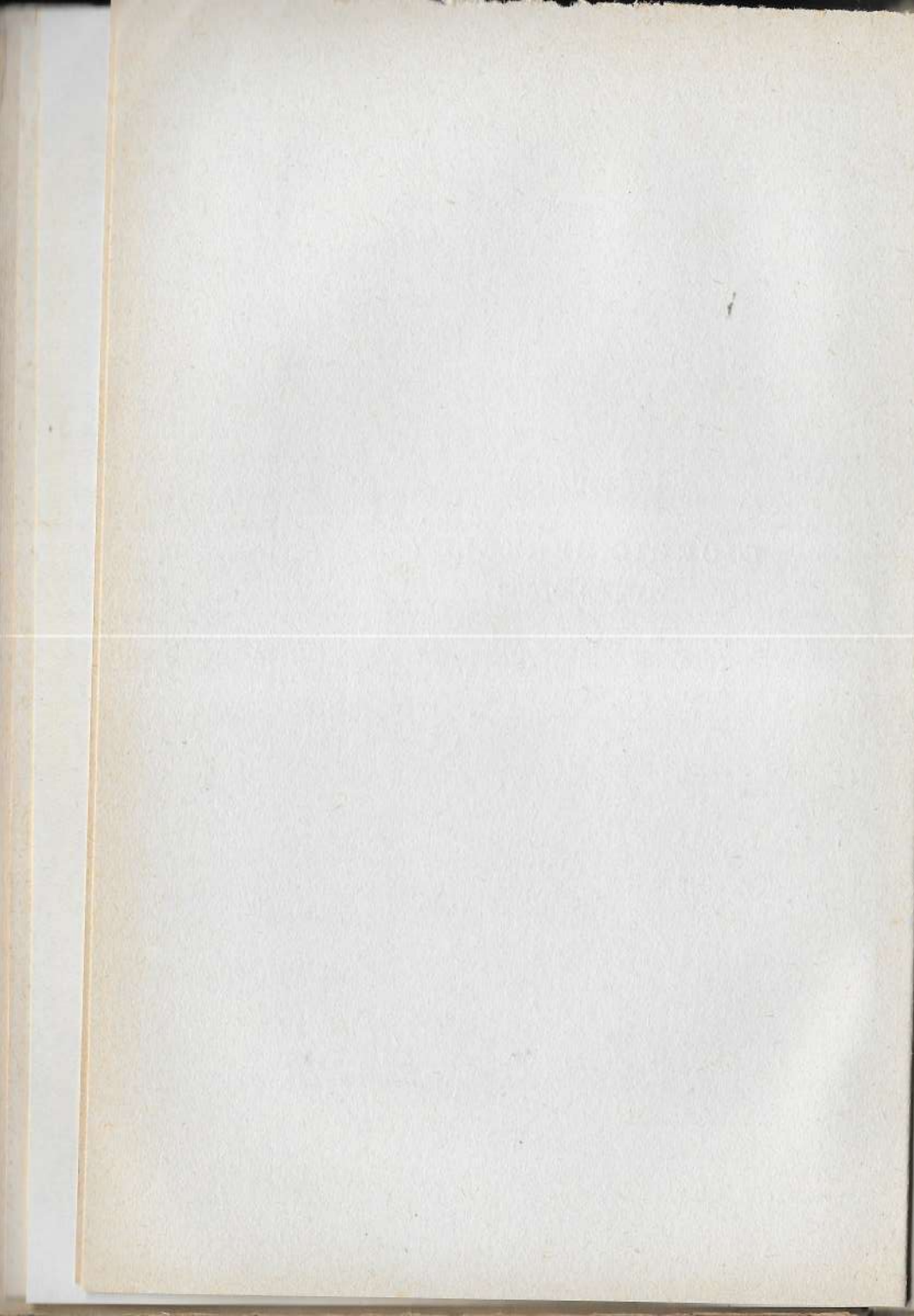
PRINTED IN ITALY

Officine Grafiche A. MONDADORI - Verona - MCMXXXV

INTRODUZIONE

GIORGIO BERKELEY

VITA ED OPERE





Il pittore Giovanni van der Banck ci raffigura Giorgio Berkeley nella sana maturità de' suoi anni, assiso nel portico d'un palazzo in ammirazione dell'acqua scrosciante da una bella fontana, mentre sullo sfondo del paesaggio irlandese si scorgono figure d'uomini intenti alle opere dei campi. A tutta prima, ci s'impone la serena nobiltà del suo aspetto — egli apparteneva a un ramo laterale dei conti Berkeley trasferitosi per ragioni politiche in Irlanda —, e le mani fini e sensibili ne accentuano l'innata signorilità. Ma subito dopo ci colpisce, in quel volto levigato e tranquillo, l'estrema vivacità dello sguardo intelligente ed attento. Credevamo di vedere un elegante pastore anglicano, che semplicemente riposi nella beata contemplazione della natura, in uno di quei paesaggi evocati nei bei dialoghi del Berkeley, dove gli alberi verdi, il cielo luminoso e l'acqua delle fontane parlano, com'egli dice, « il linguaggio di Dio »; ed ecco che quegli occhi ci avvertono che si tratta, anche, d'un acuto osservatore, di un instancabile indagatore tutto intento a capire che cosa quel linguaggio gli dica.

In questa doppia natura dell'uomo, da una parte riposante sicuro ne' principi d'una fede che non soffre mai l'ombra d'un dubbio né la scalfittura d'una obbiezione, e dall'altra acuto, indipendente e originalissimo

osservatore, pronto a negare dottrine da tutti ammesse e credute; in questa doppia faccia, del religioso entusiasta e del ricercatore curioso, capace di riguardare con occhio nuovo le cose più vecchie e comuni, fino ad apparirci, come apparve a' suoi contemporanei, scettico e paradossale, sta la chiave che ci deve aprire il pensiero del Berkeley e aiutare a comprendere storicamente la sua filosofia, senza smembrarla e tradirla.

Molti infatti riputarono Giorgio Berkeley una contraddizione vivente, qualcosa come un miscuglio di reciproci assurdi, dimenticando intanto come sia facile trovare nella mentalità inglese quell'accordo di spirito conservatore e di libera indagine, di moralismo pratico e di criticismo teoretico, propri del nostro autore. Essi sorrisero della fede intrepida del futuro vescovo di Cloyne (qualcuno scrisse che si trattava di opportunismo per far carriera!); degli ingenui entusiasmi filantropici che agitaron tutta la sua vita: e respinsero tutto ciò come incoerente con le sue scoperte filosofiche, quasi che la filosofia del Berkeley non fosse proprio il tentativo più volte iterato per dare unità e coerenza razionale alle sue vedute pratiche e religiose. Infine, si trovò una stranezza che il Berkeley abbia polemizzato a getto continuo proprio e soltanto contro coloro ch'eran più affini al suo pensiero: contro il razionalismo dei fisico-matematici, contro la psicologia del Locke, contro la metafisica del Malebranche, contro il naturalismo etico dello Shaftesbury e sopra tutto contro il « deismo » dei liberi pensatori.

Ci spiegheremo meglio tutto questo via via che l'incontreremo durante la lettura del *Trattato*. Ma diciamo subito che l'originalità del Berkeley e la sua particolare posizione storica — collocandolo, come si suole, tra il Locke (1632-1704) e lo Hume (1711-1776) — stanno appunto in quelle differenze e divergenze rispetto all'illuminismo inglese, che giustamente gli premeva di met-

ter in evidenza nelle sue polemiche, del resto sempre misurate e rispettose quando si trattava di avversari di merito e di pure competizioni d'idee: brandiva la scopa soltanto contro i « minuti filosofi » che appestavano i *clubs* dei sedicenti liberi pensatori.

Il pensiero del Berkeley è così unito e compatto che, si può dire, tutti gli scritti sparsi per quasi cinquant'anni d'infaticabile operosità — dal *Saggio su una nuova teoria della visione* (1709) e dal *Trattato sui principi della Conoscenza umana* (1710) coi *Tre dialoghi fra Hylas e Filonous* (1713) destinati a chiarirlo, fino al *De Motu* (1721), ai bei dialoghi dell'*Alcifrone* (1732) e all'ultima sua opera filosofica, la *Siris* (1744); senza escludere i numerosi Discorsi, Sermoni, Lettere, Inchieste e altri scritti critici e polemici, pubblicati con e senza nome — non fanno che sviluppare le idee già contenute in un libriccino di « appunti » rapidi e incisivi, il *Commonplace Book* (alla lettera, « libro di luoghi comuni », ossia di verità, per lui!, ovvie), ch'egli aveva buttato giù a vent'anni, al Trinity College, quale programma di tutta la sua vita. Difatti tutte le opere riprendono sempre gli stessi argomenti, dando la prevalenza all'uno o all'altro secondo che il problema è piuttosto teoretico o pratico o religioso, ma in istretta coerenza fra loro, e mutando solo d'intonazione e di colorito soggettivo. Soltanto nella *Siris* si nota qualche variazione di concetto, in realtà assai meno essenziale di quanto fu stimato da alcuni storici della filosofia.

Inoltre, la filosofia berkeleyana forma tutt'uno anche con la sua vita, e l'una non si capirebbe senza l'altra. Quel « buon uomo di Berkeley » (come lo chiamò il Kant) si era data una missione, quella di convincere gli altri uomini di alcune verità elementari, che i pregiudizi e i preconcetti della scienza stessa e della filosofia avrebbero rese oscure, mentre sarebbe di alto interesse per il benessere umano che tutti ne fossero compene-

trati; perciò i suoi scritti facevan parte, per così dire, del suo programma pratico di filantropo e di pastore di anime.

Piuttosto si potrebbe osservare, che se noi, oggi, ripigliamo in mano il *Trattato*, e lo facciamo leggere ai giovani, non è unicamente per un intento storico, e nemmeno per sola esercitazione delle loro intelligenze. Il Berkeley è uno di quegli autori che si misero in una posizione nuova rispetto agli antichi problemi, e quindi aprirono nuove vie al pensiero. In tal senso, c'è una parte della filosofia berkeleyana che non soltanto ci spiega l'origine di correnti posteriori, ma c'interessa anche direttamente, ossia è viva anche per il pensiero contemporaneo. Il che è verissimo: ma non se ne deduce, che si abbia il diritto d'ignorare o trascurare quella parte metafisica che ci sembra contraddire al suo criticismo sol perché non conviene più al nostro. Se la parte che accettiamo conviene a noi e non conviene più a lui, vuol dire che, prendendola separatamente, l'abbiamo cambiata.

Mi spiego con un esempio. L'«esse est percipi» del Berkeley — ossia il concetto, che il mondo, che tutti chiamano «reale», non è che il mondo delle nostre percezioni, sì che è vano cercarvi sotto una «cosa in sé», una sostanza o materia che le produrrebbe — è la grande scoperta (o meglio, riscoperta, perché c'era già nei Sofisti) che ha reso celebre il nostro autore, e su cui crede basarsi l'idealismo contemporaneo. Ma se la prendiamo a parte dallo spiritualismo del Berkeley e da ciò ch'egli chiamava la «prova di Dio» — ossia, dal concetto che questo mondo di percezioni, che noi troviamo ma non possiamo creare, sia lì a testimoniare che ci dev'essere uno Spirito universale e assoluto (fuori di noi) che le vuole e le ordina quali noi le vediamo —, l'«esse est percipi» cambia di significato e di valore, e diviene il principio di un soggetti-

vismo (il mondo è soltanto il mondo del mio pensiero), che mena dritto al « solipsismo » (non posso dire che esista altro che in me, e perciò è l'io che crea il mondo oggettivo): vale a dire, non è più lo stesso principio, e genera nuovi problemi.

È dunque di somma importanza conoscere prima tutto il pensiero di un autore; così soltanto potremo, da una parte formulare un giudizio storico, e dall'altra concludere sul valore che la sua filosofia conserva per noi, con la consapevolezza dei nuovi problemi suscitati dall'abbandono di questa o quella sua parte. Perciò, al criterio delle raccolte di brani staccati abbiám preferito quello di offrire per intero il *Trattato*, in cui tutti i concetti del Berkeley si trovano ampiamente svolti e sistematicamente connessi. Quando ci saremo resi familiari questi concetti, nel modo in cui li intendeva e li adoperava il nostro autore, ci sentiremo assai meglio in grado d'esprimere sensatamente il nostro riverito parere, e magari di « superare », come oggi si dice, la filosofia berkeleyana: il che significa, accogliere un'idea per ciò che conserva di vero quando si organizzi in un nuovo sistema. Ma nulla suscita e promuove il nostro ingegno quanto il conoscer bene, ossia storicamente, l'opera di quello altrui. Illudersi d'improvvisare in filosofia, trattando con disprezzo e senza penetrarla la filosofia degli altri, è da idiota. Quando il Berkeley salpò per le Bermude, egli pur così indipendente e innovatore, portava seco, oltre la moglie, ventimila volumi; e la moglie, Anna Forster, l'aveva di recente sposata, come scrisse all'amico Percival, « per il di lei gusto sincero per i libri » (notate la finezza di quel « sincero »!).

Riassumiamo dunque brevemente la vita e le opere di questo originale ingegno.

Primo periodo: a Dublino.

Giorgio Berkeley nacque a Dysert, nella contea irlandese di Kilkenny, il 12 marzo 1685. A quindici anni (1700) entrò nel Trinity College, ch'era l'università riformata di Dublino, e vi rimase per tredici anni, prima come semplice allievo, poi come insegnante di greco, ebraico e teologia. Nel '709 vi prese gli ordini (s'intende, secondo il rito della chiesa anglicana), e vi tenne sermoni, non sempre del tutto ortodossi.

In quel primo decennio del secolo illuminista (ci spiegheremo poi meglio questa parola) il prevosto del Trinity College, Pietro Browne, e lo stesso arcivescovo di Dublino erano impegnati a lottare contro Giovanni Tohland, autore del famoso scritto *Il Cristianesimo non ha misteri!*, e contro i « deisti » suoi seguaci, fra i quali era Antonio Collins, alunno del Locke, che diverrà poi il bersaglio anche del Berkeley dopo che questi l'avrà avvicinato a Londra nella « nursery » o loggia dei liberi pensatori (1). Ma all'interno del Collegio si studiavano

(1) Si chiama dunque « deismo » quella vasta corrente del '700 che, in accordo con tutto il movimento razionalista, voleva sostituire una religione naturale alla religione rivelata delle varie confessioni. Secondo i « liberi pensatori » inglesi, la ragione umana, senza bisogno di dogmi e riti, né pertanto di chiese e autorità religiose, basta benissimo a sostenere la fede spontanea e comune a tutti, quando si contemplan le opere della natura e le mirabili sue leggi, che il genio di Newton aveva testé matematicamente fissato (i *Philosophiae naturalis Principia* di Newton sono del 1687; lo scritto citato del Tohland è del 1696, il *Discorso del libero pensiero* del Collins è del 1713). I più non intendevano abbandonare il Cristianesimo, ma ritornare a un cristianesimo primitivo, a una religiosità etica. Aggiungiamo però che nello stesso illuminismo del '700, in Inghilterra come in Germania, sorse presto una corrente contraria al deismo, nel senso invece di un « teismo » preromantico, ossia fondato sulla fede invece che sulla ragione, e storicista invece che antistorico ed astratto; e il nostro autore prelude a quest'ultimo.

liberamente le opere scientifiche di Boyle e di Newton e la filosofia di Cartesio e di Locke. Il *Saggio su l'Intelletto umano* di quest'ultimo autore, apparso nel 1690, divenne il pane quotidiano del precoce Berkeley; il quale già nel '705 presentava le sue tesi sui concetti dell'algebra e della geometria (pubblicate poi senza nome dal Collegio), mentre confidava al libriccino di appunti le sue nuovissime vedute filosofiche, ripromettendosi di comunicarle a piccole dosi per farle accettare gradatamente a' suoi contemporanei duri d'orecchio.

Il punto di partenza delle sue giovanili meditazioni, era quello che le circostanze stesse gl'imponevano: il contrasto tra fede e scienza, che la nuova scienza e la nuova filosofia avevano acuito, senza riuscire meglio degli scolastici a superarlo (1). Il Berkeley si convinse, che si doveva trattare d'un grosso malinteso, dovuto al fatto che la scienza, per raggiungere le sue verità universali, è costretta a creare delle entità astratte, come spazio e tempo, forza e materia ecc., che prende poi come altrettante realtà o « cose » esistenti in sé, sol perché usa i rispettivi vocaboli in senso generale. Allora, anche la filosofia finisce per credere che esista una generica e astratta « natura », una sostanza materiale, opposta allo « spirito », che a sua volta viene inteso come una seconda sostanza nel senso materiale, ossia

(1) La nuova scienza è quella che va da Galilei e da Bacone a Newton: in quanto sperimentale e induttiva, non accettando alcun vero che non si conformi all'esperienza, mette capo a un naturalismo che si oppone al sovrannaturale della Scolastica medievale; in quanto matematica e deduttiva, rifiutando ciò ch'è irrazionale, mette capo a un causalismo che si oppone alle cause finali (ossia antropomorfe e antropocentriche) dell'aristotelismo scolastico. Del pari, la nuova filosofia è il razionalismo cartesiano, che partendo dal dubbio metodico e dalla sola certezza nel pensiero, non ammette altra verità che quella delle idee chiare ed evidenti, altro criterio e mezzo di conoscenza che quello della nostra ragione.

per analogia «impropria» con le «cose» (1). Di qui, un'infinità di equivoci.... Se si potessero ricondurre gli uomini alla intuizione immediata, all'esperienza che ognuno può far da sé, dando un frego su tutte quelle astrazioni fatte di parole; se, pensava il Berkeley, la filosofia si fondasse sulla semplice riflessione e sul senso comune (o meglio, sul «buon senso», correggerebbe il Manzoni), tutto si appianerebbe, e avremmo scoperto il segreto per intendere il mondo reale come mondo dello spirito e non dell'astratta materia.

Il primo passo su questa via fu la *Nuova teoria della Visione*, pubblicata nel '19. Era soltanto l'applicazione de' suoi criterii a un esempio particolare; una prima piccola dose di verità semplicissime. Allorquando io affermo di vedere gli oggetti «fuori di me», vicini o lontani, e cioè a distanza, affermo il falso, perché in realtà la mia vista percepisce soltanto sensazioni visive (di luce, di colore, e di forma visiva o figura): per es., una sfera d'un metro di diametro, collocata a cento metri da me, io la vedrò come un dischetto di qualche centimetro, più o men chiaro e del tale o tal altro colore. Ogni sensazione è quello che è, ossia è vera per sé, è una conoscenza immediata: il Berkeley, seguendo il linguaggio del Locke, la chiama quindi un'«idea», nel doppio significato della radice greca *id*, di vedere e sapere.

Come conosco la distanza, la grandezza e la posizione di un oggetto che vedo? Queste conoscenze mi vengono invece dal tatto, nel quale il Berkeley include anche il senso di movimento e di sforzo (senso articolare e muscolare, che fa parte dei sensi organici):

(1) «Lo spirito, ciò ch'è attivo, ciò ch'è anima e Dio (dice, invece, arditamente il libriccino degli appunti giovanili) è soltanto il volere». (*Commonplace Book*, pag. 41 dell'ediz. Fraser). È bene ricordarlo fin d'ora.

apprendo che questo disco (visivo) è sferico (solido) toccandolo e percorrendone la superficie; apprendo ch'è vicino o lontano dallo sforzo necessario per raggiungerlo e per toccarlo. I due gruppi di sensazioni, visive e tattili, si associano nell'esperienza — per es. quel disco ingrandisce o rimpicciolisce tutte le volte che mi avvicino o mi allontano —, per cui l'uno può fare da segno dell'altro, ossia può rappresentare la possibilità di altre sensazioni. Così vedendo ingrandire o rimpicciolire la figura d'un oggetto, so che si avvicina o allontana, vedendo un disco so ch'è al tatto una sfera (ossia che potrei o altri potrebbe avere queste sensazioni); e così via.

Questa banale osservazione psicologica, che le sensazioni si associano per contiguità, in modo che rinnovandosi l'una, richiama l'altra (che diviene un'« immagine » o rappresentazione) (1), acquista per il Berkeley una grande portata filosofica. Prima di tutto, le « cose » sono null'altro che raggruppamenti di sensazioni (visive, tattili, uditive ecc.), dette anche « qualità »; queste qualità esistono in quanto le conosciamo, in quanto sono « idee »: ma così le idee, come le qualità o sensazioni sono sempre concrete e particolari (perché sono sensazioni), e fra loro del tutto

(1) Sono le leggi dell'« associazionismo » inglese, già iniziato dallo Hobbes e dal Locke e sviluppato dallo Hartley, contemporaneo del B. Veramente, il B. è più esatto ed acuto: egli dice che una sensazione « fa da segno », ossia si sostituisce, vale per quell'altra che le era contigua, e che ora è solo possibile; quindi la può sostituire praticamente anche se non ne « richiama » l'immagine. Ciò sarà importante per il linguaggio, perché una parola è una sensazione (uditiva, visiva o motoria) che si sostituisce alle cose significate, ossia alle idee, e può servire praticamente per un intero gruppo di cose anche se non è possibile un'idea generale di tutte queste cose, che rimangono immagini particolari (è la critica, che vedremo, delle idee astratte).

eterogenee. Un colore o una forma visiva non ha nulla di simile ad un suono o alla estensione tattile; solamente perché li troviamo uniti, l'uno può rappresentare gli altri, ma in questo legame non v'è alcuna causalità o necessità.

Aristotele distingueva i sensibili propri (di ciascun senso), come colori, suoni ecc., e i sensibili comuni (a tutti i sensi), come grandezza, estensione ecc. Per il Berkeley non ci sono che sensibili propri: non c'è, per es., una estensione (uno spazio) generica e astratta da questa o quella particolar sensazione; l'estensione visiva (p. es. una figura geometrica) non ha alcun rapporto con l'estensione tattile (la superficie e il volume corporeo), se non per il fatto che la prima serve a indicar la seconda. Allo stesso modo possiamo indicare una superficie tattile col suono d'una parola (p. es. « triangolo ») che vi si accompagna, o anche con dei simboli algebrici; ma sarebbe errato credere che la parola « triangolo » rappresenti un'idea o una cosa generica, mentre non rappresenta che possibilità di sensazioni.

Allora, come il linguaggio è un complesso di segni (sensibili) che, essendo associati per semplice contiguità alle percezioni oggettive, ci serve a significarle sostituendosi all'esperienza; così gli oggetti propri della visione formano per noi un linguaggio della natura. Ma come il linguaggio dei nomi, pur così utile, è fonte d'inganno, facendoci credere che dietro un nome generale (come triangolo) ci sia una cosa ugualmente generale e vera in astratto, così la vista ci può illudere di vedere realmente uno spazio assoluto e un corpo materiale, mentre non fa che rinviare a particolari sensazioni tattili, che son tutte dello stesso valore oggettivo, sebbene ci servano di più per gli usi pratici.

Però, se la parola « fuoco » ci può avvertire della luce e del calore della fiamma, pur senza che vi sia

nulla di comune fra tutte queste sensazioni, gli è perché noi abbiamo stabilito un legame fra l'una e le altre, convenendo di adoperare quella per indicare queste. Allo stesso modo, se la vista della fiamma brillante mi avverte che, avvicinandomi, troverò calore, e accostandomi ancora troverò dolore, sebbene luce calore e dolore non si rassomigliano punto, ciò implica che qualche altra cosa o qualche causa ci sia che ha posto quel legame costante per cui, avendo sperimentato che alla luce s'accompagna il calore, posso prevedere questo con quella. In altre parole, ci sono delle regole e delle leggi, che le scienze scoprono e pongono in forma esatta chiamandole leggi di natura, che attestano d'una regolarità e connessione tra le sensazioni o idee, per cui noi possiamo servircene agli usi della vita e per il benessere umano. Da che dipendono queste leggi? In che consiste la causa o ragione delle sensazioni, e quindi la realtà ultima dell'Essere? Sarà questo il problema che il Berkeley risolverà nel *Trattato sulla Conoscenza Umana*, che rimane il suo capolavoro filosofico.

IL « TRATTATO ».

Egli infatti, impaziente, lo pubblicò nel '710, subito dopo quel preludio metodologico ch'è la *Teoria della Visione*. E l'Introduzione che precede il *Trattato* — la quale, a mio credere, è lo scritto filosoficamente più rigoroso del nostro autore — costituisce anch'essa una premessa sul metodo filosofico, che caratterizza molto bene l'atteggiamento del Berkeley, il suo « nominalismo » e il suo « criticismo » (1), e il passo decisivo ch'egli compie oltre il Locke.

(1) Il primo termine è tolto dalla filosofia medievale, dove si chiamaron nominalisti coloro che negavano la realtà dei concetti univer-

Il problema centrale della filosofia teoretica è il problema della realtà. Che cos'è il reale? Questo problema, che si può chiamare « ontologico » perché riguarda l'Essere di tutto, e quindi anche « metafisico » perché cerca un essere in sé, assoluto, era già stato dal Locke convertito in un problema gnoseologico (problema della conoscenza): per definire il reale bisogna prima chiederci come noi conosciamo la realtà, quali sono le condizioni e i limiti del nostro sapere, e quando esso si possa chiamare « vero », ossia corrispondente a un reale assoluto. Ciò si raggiunge riflettendo sulle nostre conoscenze, per cercarvi il fondamento al criterio di verità: ecco l'atteggiamento critico, opposto a quello dogmatico della metafisica precedente.

Il Locke, nel suo famoso *Saggio*, era giunto a queste conclusioni, che per il Berkeley diventeranno il punto di partenza:

1°) Non ci sono idee innate, e cioè un sapere infuso, delle verità già date e perfette *a priori*: le idee, teoretiche e pratiche (logiche e morali), e le leggi e i princípi che ne derivano, ce li formiamo noi su l'esperienza empirica (è l'« empirismo » proprio a tutta la corrente inglese che muove da Bacone). Le idee son dunque costruzioni umane, e il linguaggio serve unicamente a conservarle e a comunicarle. Anche il Locke mette in guardia dai pericoli del linguaggio, che facilmente c'inganna con equivoci se non ristabiliamo ogni volta con chiarezza che cosa intendiamo significare con le parole che usiamo.

sali, dichiarandoli puri « nomina », in opposizione al « realismo » della corrente ortodossa; il secondo è tolto alla filosofia posteriore, iniziata appunto col « criticismo » kantiano, rispetto al quale i tre filosofi inglesi, Locke, Berkeley e Hume, che lo precorrono, si soglion chiamare « precritici ».

2°) L'esperienza si riduce, in ultima analisi, alle sensazioni; e sopra le sensazioni noi formiamo le nostre idee oggettive: prima semplici (come rosso e suono *do*), poi via via composte e complesse sulle idee semplici (come le idee di « cose » e di « fatti »); ed è lavorando su queste idee che l'intelletto giunge a formare i principi e le leggi, nonché i concetti generali ed astratti coi quali poi dirige le nostre azioni pratiche secondo i legami costanti osservati o scoperti su l'esperienza. Tutto ciò fu chiamato il « sensismo » del Locke; ma esso riguarda la *genesì* (psicologica) del conoscere, in quanto questo trae dalla sola esperienza i suoi contenuti obbiettivi; non riguarda il valore subiettivo dell'intelligenza, ossia il soggetto, l'« io ». Che cosa siamo « noi »?

3°) Oltre l'esperienza esterna, basata sulla sensazione, abbiamo un'esperienza interna, basata sulla « riflessione » o intuizione subiettiva, per la quale sentiamo il nostro « io » come l'attività che percepisce e comprende (attività conoscitiva), e praticamente vuole ed agisce. Il soggetto non è una cosa (un'idea), ma ciò che apprende, compone ed elabora le idee, per servirsene ai fini del volere. Qui sono dunque inclusi due punti importantissimi, che sfuggirono ai sensisti francesi seguaci del Locke, ma non all'acuto ingegno del Berkeley, il quale già nel *Commonplace Book* arditamente annotava: « L'anima, a parlar propriamente, è la volontà (l'attività), e in ciò si distingue dalle idee (o « cose ») » (pag. 16 del Fraser).

Il primo di questi due punti prelude al Kant e a tutta la filosofia contemporanea: il soggetto conoscente — il pensiero — non è una « tabula rasa » che attenda dal di fuori le « impressioni », e nemmeno è uno degli oggetti da lui conosciuti; ma è attività formatrice de' suoi concetti, ottenuti ponendo in rapporto gli oggetti, perché, preso nella sua pura essenza, è volontà.

Perciò — secondo punto — la ragione stessa, che di sua natura è pratica (Dio ce l'ha data, dice anche il Locke, per i bisogni della vita), è più nel vero quando costruisce i suoi concetti coi soli suoi principi logici, come in matematica, che quando deve adattarsi ai contenuti sensibili per formarsi i concetti di natura. Qui si deve contentare del probabile; e la scienza non è che un tentativo per raggiungere il grado maggiore di certezza razionale sui dati irrazionali dell'esperienza. Ma, oltre l'intelletto che mette in rapporto le idee ricevute dai sensi, c'è un campo della pura ragione, quello etico-religioso, in cui le sue verità sono certe, perché dedotte a priori: una regola morale è vera per sé, razionalmente. Questo era l'insegnamento del Locke, per chi, come il Berkeley, lo sapesse leggere fino in fondo; e al maestro va resa la sua parte di merito nelle scoperte del discepolo.

Ritornando ora al *Trattato* del Berkeley, questi accusa il Locke di conservare dei residui di concettualismo astratto in quanto ammette che, sulle idee sensibili particolari e concrete, l'intelletto riesca a formare delle idee generali ed astratte, sol perché generali ed astratti sono i nomi (per es., «uomo»). No, dice il Berkeley: le idee astratte sarebbero indeterminate — per es., dovremmo avere l'idea di uomo in genere, né bruno né biondo, né alto né basso ecc. —, quindi impensabili. Noi «pensiamo per esempi», in concreto; del resto, posseder delle idee generiche sarebbe anche inutile perché non si potrebbero applicare.

State bene attenti a questo punto. Per il Berkeley, le idee non sono che sensazioni o gruppi di sensazioni (1); altrimenti non sarebbero più reali, men-

(1) Le possiamo anche chiamare «qualità», che coi loro costanti aggruppamenti formano le «cose», e seguendosi regolarmente formano gli «accadimenti». Oltre le sensazioni ci sono le immagini,

tre che esse esistono realmente, «sono il solo mondo reale» (o natura) di cui si possa parlare... Cartesio e Locke sdoppiavano ancora il mondo reale, pensando che ci sia una natura o sostanza generale, di cui le nostre idee sarebbero i riflessi soggettivi, le «rappresentazioni». Ma il Berkeley è più coerente e più radicale: «In che può consistere la differenza fra la percezione di bianco e il bianco?», si chiedeva ne' suoi appunti giovanili. Dietro la sensazione non c'è niente; essa è la stessa realtà, ciò che esiste, e non può quindi esistere che percepita, ossia come idea. Perciò l'idea, o è sensibile, o non è nulla fuor che una parola.

È l'uso delle parole che ci fa credere alle idee generali ed astratte, mentre è vero l'inverso: che le cosiddette idee astratte non sono che parole, vale a dire «segni» o «simboli», ai quali noi abbiamo dato per definizione — ossia per convenzione d'uso pratico — quel tale valore generale (ma non possiamo dar loro una realtà generale!). Per es., se conveniamo di chiamare «triangolo» qualsiasi figura piana compresa fra tre rette, ci serviremo di questo termine per applicare al triangolo particolare XYZ ciò che avevamo trovato vero per il triangolo particolare ABC ; e il pensare consiste proprio nel passare da un'idea ad un'altra — tutte particolari, se reali — giovandosi della detta funzione dei segni. Ma in filosofia, quando ci chiediamo che cosa è la realtà e come la si conosce, è necessario avanti tutto «rimuovere il velo delle parole», e ritornare a riflettere direttamente sulla nostra esperienza, ciò che ciascuno può fare col semplice buon senso. In fondo — così si chiude l'Introdu-

sensazioni riprodotte. Ma, mentre nel linguaggio odierno le «idee» sono piuttosto le forme del pensiero, per il B. esse sono i contenuti, e pertanto s'identificano coi sensibili esistenti nelle percezioni (attività conoscente le sensazioni).

zione — il Berkeley si appella unicamente alla coscienza diretta, e chiede soltanto di non imbrogliare le questioni con le parole: allora, tutto apparirà semplicissimo. Egli stesso, infatti, si serve di un linguaggio molto povero ed evita i termini tecnici; ciò che poi nuoce al *Trattato*, come dovremo osservare, perché è proprio la terminologia vaga e popolare quella che ingenera gli equivoci.

Si chiederà: ma non è lo stesso il dire, che « triangolo » significa o rappresenta un'idea generale, oppure dire che vien preso in generale? No, è diversissimo; e il *Trattato* dimostra a quali opposte conseguenze ci conduca l'uno o l'altro modo di vedere. Cerchiamo di comprender bene ciò che il Berkeley ci vuol insegnare.

L'IMMATERIALISMO.

Che cosa tutti intendono per « realtà »? Per esempio, il suono di questa campana, la sua forma in movimento, il colore del bronzo ecc., ossia le qualità che percepiamo coi sensi, e che perciò Berkeley chiama idee (sensibili). Guardando meglio, dobbiamo concludere che tutti gli oggetti reali sono percezioni, ossia idee, attuali o immaginate come possibili, e non può esistere un oggetto reale se non in quanto è o può esser percepito. Onde il primo principio di Berkeley: « esse est percipi ». Fu chiamato « idealismo » perché egli riduce tutte le cose a idee, non potendosi parlare d'un oggetto se nessuno l'ha mai percepito o lo possa mai percepire; e per questo fu detto anche « soggettivismo ». Ma qui, e ancora più nei *Dialoghi*, il Berkeley ci mette in guardia dal crederlo un soggettivista: io non cambio le cose in idee, egli dice, ma le idee in cose. Infatti, se è vero che un oggetto (p. es., quella cam-

pana che suona) non può esistere che come un gruppo di qualità sensibili, e cioè in una nostra percezione, è vero del pari che queste idee o qualità sono la sensazione stessa così com'è data — io non posso non udire il suono di questa campana, che perciò non dipende da « me » —; e che anche tutte le idee sono cose.

Questo suono è una mia idea, perché non può esistere che in una percezione; ma la mia idea è reale, è questo suono, perché non può consistere in una coscienza soggettiva diversa dal sensibile, che in tal caso non sapremmo più che sia. Ecco il sensismo radicale di Berkeley; esso non è né idealista né materialista. Non è idealista perché, ripeto, l'idea non è una copia soggettiva d'un oggetto esistente in sé, e nemmeno una creazione nostra: o il suono reale non fu mai udito, o è proprio quel suono ch'è nello spirito, il quale lo trova, se ne serve e vi lavora sopra come pensiero, ma non lo può creare perché già c'è. Non è materialista, perché la materia non è che un'idea astratta, che reduplica inutilmente le percezioni, ponendovi dietro un archetipo od un sostrato ugualmente assurdi.

Qui passiamo al secondo principio di Berkeley, l'immaterialismo, concetto centrale del suo *Trattato*. Si noti la concatenazione degli argomenti. Io odo il suono della campana, ne veggo oscillare il battacchio che percuote la conca, potrei, toccandola, sentirne la vibrazione, insieme con la compattezza del metallo liscio pesante ecc. Evidentemente si tratta di un gruppo di qualità tutte ugualmente sensibili (uditive, visive, tattili ecc.), le quali non hanno altro di comune che il trovarsi regolarmente insieme o il seguirsi regolarmente l'una l'altra nella percezione; cosicché, per la memoria associativa, l'una può far da segno delle altre. Ma quando noi diciamo: « la campana (sostantivo) suona (verbo) », l'uso dei vocaboli c'induce a pensare, che ci

sia una cosa in sé, una sostanza, che abbia per accidenti (o attributi) alcune qualità, come liscio e sonoro, le quali diventano gli aspetti soggettivi, i « fenomeni », di quell'oggetto reale; e d'altra parte, che queste qualità siano prodotte (il suono dalla vibrazione, la vibrazione dal metallo ecc.), siano degli effetti di una causa materiale fuori di noi.

Ora, se non cediamo alla suggestione delle parole, capiremo subito che non ci può essere una sostanza sotto i suoi attributi e una causa che produca degli effetti così diversi da lei. La « campana » non è che quel gruppo di sensibili percepiti come peso volume e movimento, i quali non son diversi dal vibrare, dal luccicare o dal suonare se non in quanto son più costanti nell'esperienza, e perciò li preferiamo come segni o simboli di tutto il complesso. Non ci sono, come credeva il Locke, qualità « prime » e qualità « seconde », le une (peso, volume, moto) esistenti nell'oggetto fuori di noi, e le altre (colori, suoni ecc.) esistenti in noi. Tutte le qualità son parimenti oggettive, perché presenti allo spirito, e soggettive perché idee sensibili. E non è possibile che le une generino le altre: le idee son tutte ugualmente inattive, e una qualità non può produrre un'altra qualità perché questa è sempre nuova e diversa.

La stessa critica si può muovere a tutti i nomi sempre più generali ed astratti, come « spazio », « tempo », « forza », « moto », che sono segni fatti per intenderci senza evocare le particolari esperienze, ma che la scienza fraintende prendendoli per idee reali. Astrazioni pericolosissime, di cui la più pericolosa è la « materia », intesa come il sostrato comune e indeterminato di tutte le qualità, e la causa fisica di tutti i fenomeni. Ma, anche se immaginiamo questa sostanza materiale come fatta di corpuscoli che co' lor movimenti generino le apparenze sensibili (teoria corpuscolare), che cos'è un

corpuscolo se non un'immagine di qualità sensibili, ossia di qualcosa che si vedrebbe e si toccherebbe? Che cos'è un movimento se non un rapporto di posizione che si vede variare fra due o più corpi? E come mai un movimento potrebbe produrre un effetto nello spirito, che sarebbe assolutamente diverso dalla sua causa?

La materia che, come tale, sarebbe inerte e passiva, appare un inutile, oltre che ignoto, sostegno di quei fenomeni di natura, i quali esistono sempre in una percezione e non posson essere prodotti che da una causa attiva, ossia spirituale. A questo punto interviene il terzo principio berkeleyano, il suo spiritualismo; ma questo vocabolo ci può nascondere la grande originalità del Berkeley anche in ciò.

Secondo Cartesio ci sono due sostanze: la « res extensa » (la materia) e la « res cogitans » (lo spirito). In tal caso, lo spirito (l'anima) vien concepito su l'analogia della materia: è una « res », è qualche cosa, che si chiama sostanza in quanto ha un'essenza che permane, che resta identica a sé nel tempo. Il Berkeley critica la sostanza materiale, perché il mondo è il mondo delle percezioni, sempre varie e diverse, dove nulla resta assolutamente come identico sostrato od essenza dei fenomeni, fuori che la parola generale ed astratta che li abbraccia. Lo Hume farà poi la stessa critica per la sostanza spirituale, perché anche nello spirito non troviamo che un continuo fluire d'impressioni e di stati d'animo, e la stessa personalità appare diversa a distanza di tempo, sostenuta soltanto dal nome, dalla parola.

Gli storici si chiedono: come mai il Berkeley ammise invece una sostanza spirituale, dopo aver distrutto questo concetto nel campo fisico? Non è una vera incongruenza? Al contrario! rispondiamo noi: il Berkeley poteva parlare di sostanza e di causalità spirituale

proprio perché aveva dimostrato impensabili il sostrato materiale e la causalità meccanica. Egli è conseguentissimo. Cerchiamo piuttosto d'interpretarlo (1).

IL REGNO DELLO SPIRITO.

Che cosa è lo spirito (l'anima)? Se lo conosciamo e ne parliamo per « idee », oggettivamente (teoreticamente), queste idee sono le medesime che percepiamo come natura; e allora « vana è la distinzione tra mondo materiale e spirituale », come già il Berkeley annotava nel suo *Commonplace Book*. Questa distinzione — mantenuta dal Locke, che divideva le « idee di sensazione » dalle « idee di riflessione » —, in quanto è una distinzione fra idee, ossia fra contenuti obbiettivi del conoscere, dopo la critica del Berkeley non può sussistere, perché non c'è bisogno di passare dall'uno all'altro campo quando non vi sono più due campi diversi. Per es. un mio dolore, o un mio atto ecc., li percepisco, e li stimo di natura materiale o spirituale secondo che li riferisco a una sostanza corporea oppure spirituale: così aveva fatto Cartesio dualizzando la stessa realtà. Ma per chi sa già che la sostanza, in tal senso cartesiano, non è che un'idea astratta (2), quelle percezioni restano ciò che sono, ed è inutile più sdoppiarle. Ob-

(1) Questa è invero la parte più incerta ed esitante del *Trattato* (forse anche per ragioni pratiche e religiose), e si tratta d'interpretarla su raffronti, specialmente con le più libere note del *Commonplace Book* e con le aggiunte alla seconda edizione.

(2) Non solo la sostanza materiale, ma, in tal senso, anche quella spirituale, come si vede meglio negli appunti giovanili: « Potrebbe esistere, direte voi, una sostanza pensante, qualcosa d'inconoscibile che percepisce, sostiene e collega le idee. Io rispondo: mostratemi che si senta il bisogno di tale sostanza e vi accorderò che esiste anche per me. Io non cerco di toglier alcunché all'esistenza di ciò che ho qualche ragione d'ammettere ». (*Comm. B.*, p. 33 dell'ediz. Fraser).

biettivamente, anche « lo spirito è una congerie di percezioni. Sopprimete le percezioni e sopprimete lo spirito. Ponete le percezioni e ponete lo spirito (*Comm. B.*, pag. 27)... Un puro intelletto (una conoscenza cioè senza oggetti), io non lo comprendo » (pag. 51).

Tutto ciò cambia, se parliamo dello spirito *subiettivamente*; non dunque per idee — « non sarebbe preferibile (egli si chiedeva nel *Comm. Book*, pag. 17) non chiamare idee le operazioni dello spirito, limitando questo termine alle cose sensibili? » —; ma per quella specie di « nozione » (pratica) che accompagna ogni atto del nostro « io » in quanto lo viviamo, e che oggi si chiamerebbe « autocoscienza ». Lo spirito appare allora volontà, potenza attiva, libera, capace di fare, in contrasto con le cose (o idee) che son tutte passive, dipendenti da qualcos'altro, effetti e non cause.

Per portare alla massima trasparenza possibile questo passaggio del *Trattato* senza forzarne troppo il pensiero (nel qual caso si giungerebbe al dinamismo di un Leibniz o al volontarismo di uno Schopenhauer), bisogna sfogliare ancora il libro degli appunti giovanili. L'anima non è che la volontà, come già citammo; e « la volontà è *actus purus*, o piuttosto puro spirito, non immaginabile, non sensibile, non intelligibile, in nessun modo oggetto dell'intelletto e della percezione » (pag. 52). Vale a dire che l'anima, considerata per le percezioni che ne abbiamo, diventa una « congerie di percezioni » come le altre, ossia diventa un oggetto fra gli oggetti e niente di più; per trovare la sua *essenza* spirituale bisogna invece viverla (praticamente) come puro volere (oggi diremmo, come « valore » e non come « cosa »). Questa « *essenza* » è la vera e unica *sostanza*: non nel significato materialista, di un sostrato inerte delle cose, già superato; ma nel più profondo significato, di principio attivo o causa finale che sta sotto le inerti sensazioni, valore che sta sotto la

cosa valutata. « La sostanza d'uno spirito è ciò che agisce, c'ausa, vuole, òpera; o, se preferite, per evitare l'equivoco a cui può dar luogo la parola *ciò* (cioè di trattare l'anima come una cosa, un oggetto), essa è l'atto, la causa, il volere, l'operare. (definizione per verbi, invece che per sostantivi includenti la sostanza oggettiva, fuori di noi, e quindi astratta. Infatti, egli continua:) Questa sostanza (spirituale) non è un conoscibile, non è un'idea » (pag. 53). « Si dovrebbe dire semplicemente una volontà, essendo inintelligibile un essere (oggettivo) che vuole » (pag. 19).

Capovolto in tal senso il concetto di sostanza, che prima veniva inteso come una realtà materiale esistente in sé, ed ora diventa un principio attivo, una causalità volontaria, si capovolge anche il concetto ontologico (metafisico) tradizionale, il concetto cioè che la realtà ultima delle cose stia sotto le cose stesse, in una natura in sé (naturalismo); e gli si sostituisce uno spiritualismo, che oggi potremmo chiamare « volontarista ». Se le percezioni (le cose, o idee) non esistono che in una mente che le percepisce, e son fenomeni per sé inattivi e dipendenti da qualcos'altro, chi realmente esiste è questo qualcos'altro che ne costituisce il principio attivo, l'essenza o sostanza. Si giunge così a quello che il Renouvier definì un « violento paradosso »: « Propriamente, non esistono che persone, ossia cose coscienti. Tutte le altre cose non sono tanto esistenze, quanto modi di esistere delle persone » (*Comm. Book*, pag. 59).

Di qui si muove l'ultimo passo, e si giunge alla « prova di Dio », ch'era la mèta ultima del *Trattato*. Noi possiamo parlare subiettivamente del nostro spirito, ma non degli altri spiriti, che conosciamo sol per analogia, in quanto le loro azioni e il loro linguaggio fanno per noi da segno della loro vita animata. Ma che

prova abbiamo e da che cosa inferiamo che vi sia uno Spirito infinito e perfetto al di sopra dei nostri, imperfetti e finiti?

È proprio questa imperfezione e limitazione al nostro volere quella che ce ne dà la prova! si risponde il Berkeley. Noi sperimentiamo la nostra volontà come una causalità pratica, in quanto possiamo adoperare le percezioni ai fini dei nostri bisogni; e possiamo anche suscitare volontariamente le immagini e i movimenti: ma le percezioni stesse, e cioè le idee sensibili dalle quali derivano le immagini, non dipendono da noi, perché io non posso volontariamente veder bianco un oggetto rosso; e i legami costanti e regolari fra i sensibili (le leggi di natura), osservando i quali noi possiamo agire, ossia muoverci in modo utile ai nostri bisogni, nemmeno essi dipendono da noi, mentre abbiamo dimostrato che non possono dipendere neppure da una necessità materiale. Ci dev'essere dunque una Mente che vuole e che ordina tutte queste percezioni.

Allora la natura appare come il regno dello spirito, perché voluta e regolata da una provvidente e sapiente sostanza o causa prima di tutto; e noi conosciamo questo volere leggendone il linguaggio nelle nostre percezioni. Viceversa, se noi accettassimo il concetto di una sostanza materiale, e in essa cercassimo ancora, brancolando nel buio, la causa dei fenomeni sensibili, cadremmo nello scetticismo e nell'ateismo, o in quel larvato ateismo ch'è il naturalismo dei « liberi pensatori ». Ecco perché il Berkeley si riprometteva dal *Trattato* un miglioramento anche morale dell'umanità: raddrizzando le idee storte, egli sperava di dare la certezza razionale della Provvidenza e della legge divina, e di ritrarre i suoi contemporanei dal pericolo dello scetticismo derivante dagli equivoci delle scienze astratte.

Secondo periodo: da Londra a Rhode Island.

Il risultato fu ben diverso! Il suo amico, sir John Percival, gli scriveva da Londra, che il volume era stato accolto da risa e motteggi, presso studiosi ed ecclesiastici, che lo ritenevano poco meno che pazzesco. Allora, nel 1713, il Berkeley decise di trasferirsi a Londra, dove poté avvicinare le persone più in vista, mescolandosi alla vita degli intellettuali, frequentando le discussioni dei circoli e difendendo in persona le proprie idee, con un successo, invero, più di riconoscimento del suo ingegno che di persuasione.

Allo stesso scopo, pubblicava intanto i *Tre Dialoghi fra Hylas e Filonous*, ne' quali Hylas tiene le parti del naturalismo (ἵλη = materia) e Filonous quelle dell'autore medesimo, il quale, s'intende, esce vittorioso dalla disputa. Sono dialoghi agili e brillanti, ove alcuni argomenti, come la relatività di tutte le qualità al soggetto percipiente, vengon più diffusamente svolti, e le obiezioni, messe in bocca ad Hylas, meglio viste ed esposte: ma nulla di nuovo rispetto al precedente *Trattato*, di cui questi dialoghi sono una divulgazione letteraria destinata a convincere i non filosofi.

Frattanto, la rivista *The Guardian* del suo compatriota Steele iniziava le pubblicazioni accogliendo i focosi articoli, o «saggi», del Berkeley contro i liberi pensatori, spesso affrettati e superficiali: i dialoghi dell'*Alcifrone* riprenderanno questi argomenti con ben maggior coerenza. Quel febbrile anno 1713 non è terminato, quand'egli si mette al séguito di Lord Peterborough, e incominciano i suoi viaggi in Francia e in Italia. Il *Diario* (I) ci rivela bene la sua sensibilità per

(I) *Journal in Italy in 1717-18*: si tratta del secondo viaggio in Italia; precettore del figlio del vescovo irlandese Ashe, visitò lungamente Roma, Napoli e Firenze.

i nostri monumenti, testimoni ed evocatori di tanta storia, e l'entusiastica ammirazione per la natura. Ma, rimettendo piede a Londra nel '21, fu dolorosamente colpito dallo spettacolo dello squilibrio economico e morale in cui la bancarotta della celebre Compagnia dei Mari del Sud aveva gettato la capitale inglese.

Allora si destò più viva in lui la vocazione del filantropo e del missionario, e anche i suoi scritti si rivolsero in prevalenza ai problemi morali, nella speranza utopistica che un libro basti a rigenerare i costumi. Ma il *Saggio per prevenire la rovina della Gran Bretagna* lasciò precisamente il tempo che aveva trovato.... Il nostro autore ne concluse, che l'Europa fosse ormai troppo vecchia e corrotta, e rivolse il pensiero all'America, accarezzando il progetto di fondare nelle Bermuda, in un paesaggio vergine e fra genti primitive, un grande istituto per giovani missionari, che avrebbero dovuto poi irradiare nel nuovo mondo la fede cristiana e la nuova filosofia della natura.

Gli anni che seguirono furon tutti dedicati alla realizzazione di questo sogno. Il Berkeley aveva la sua carica ecclesiastica a Derry, in Irlanda; ma con gite a Londra, amicizie, lettere, scritti e perfino componimenti poetici tanto fece, che alla fine ottenne l'appoggio del governo al suo piano, e la promessa di un largo sussidio dal primo ministro. Una vistosa eredità lo mise personalmente in grado di rompere gl'indugi: l'autunno del '28 lo vide salpare, radioso, per il nuovo mondo, pioniere di una nuova età dell'oro che restituisse gli uomini buoni e felici nel seno della divina natura.

Come accadrà alcuni lustri più tardi al Rousseau nell'Eremitaggio di Montmorency, anche il Berkeley la trovò infatti, l'età dell'oro, ma unicamente per proprio conto, nella vita calma della rustica dimora di Witehall, a Rhode Island, fra la campagna e il mare, con la sposa, co' suoi filosofi antichi e con amici e di-

scepoli, quivi attratti dal suo fervore. A Rhode Island egli attendeva gli aiuti del governo inglese per edificare il collegio alle Bermude, ma non giunsero mai. A parte questa spina, che doveva poi rimanergli sempre fitta nel cuore, furon quelli i piú begli anni del buon pastore anglicano, rallietati dalla nascita del suo primo bambino; in quegli anni scrisse i sette dialoghi che compongono l'*Alcifrone*, il suo capolavoro letterario, pubblicato nel '32, al suo mesto ritorno a Londra.

IL « DE MOTU » E L' « ALCIFRONE ».

Fin da quando pubblicò il *Trattato*, era intenzione del Berkeley farlo seguire da una seconda parte, che applicasse i nuovi princípi alla critica delle scienze fisico-matematiche; e da una terza che li applicasse alla morale. Esse non vennero mai scritte che in frammenti, smarriti durante un viaggio: ma restano a sostituirle il *De motu* e l'*Alcifrone* (1).

Il *De motu* è una preziosa operetta latina in forma di tesi, scritta nel '21 per essere presentata all'Accademia francese. Con grande perspicacia svolge i concetti sulla meccanica newtoniana già adombrati nel *Trattato* (§§ 110-117), e in certi atteggiamenti precorre di due secoli alcune vedute dell'odierna epistemologia (teoria e critica delle scienze), specialmente francese. La fisica mecanicista — la fisica che spiega la natura col movimento dei corpi —, basandosi sulle idee universali di estensione moto e numero, ma dimenticando che

(1) Al primo si potrebbe aggiungere un Discorso del '34, *The Analyst*, riguardante l'analisi matematica e rivolto contro il celebre Halley, sospetto di ateismo; all'*Alcifrone* si può riconnettere la *Difesa della Teoria della Visione*, che gli tenne dietro nel '33, ed estende in senso metafisico i princípi conoscitivi del primo *Saggio* già da noi esaminato.

sono anche astratte — e si riducono a mezzi pratici per misurare i sensibili e le loro costanti associazioni —, conferisce a quelle idee una realtà del tutto arbitraria, parlando di spazio e di tempi assoluti, in cui si muoverebbero dei corpi materiali, spinti da forze insite nelle cose stesse; le quali forze sarebbero le cause reali dei fenomeni, costituendo quel determinismo di natura che la scienza « scopre » con le sue leggi.

Il Berkeley critica tutte queste nozioni dalle quali non si ripromette che un materialismo scettico. Per esempio, un corpo non si muove rispetto a un inesistente spazio assoluto (che sarebbe lo spazio vuoto, ossia lo spazio di niente), in tempi assoluti (che nessuno misurerebbe): esso si muove rispetto a chi lo potesse veder muovere valutandone la direzione e la velocità relativamente a sé e ad altri corpi che stian fermi o che abbiano direzione e velocità diverse. Inoltre, « corpo » non significa una sostanza o materia in sé, ma l'insieme di qualità sensibili che permangono insieme, come figura, peso e volume; le quali presuppongono, sí, una causa o ragione del loro permanere insieme o del separarsi e mutare; però questa causa non può essere una forza propria del corpo stesso — perché il moto ci dice soltanto che qualcosa si sposta rispetto a qualcos'altro —, ma dev'essere un principio attivo e quindi spirituale, come quella potenza immaginativa e motrice che sperimentiamo in noi e poi riflettiamo sulla natura col nome di « forza ».

In conclusione (conclusione allora audacissima!), la fisica è scienza di leggi, ma non di cause. Essa cioè può definire in generale come si comportano i sensibili nei loro costanti e regolari rapporti di spazio e di tempo — ché spazio e tempo non sono realtà ma rapporti —, ma non ce ne può dare il perché, la causa e la ragione.

Del pari le matematiche, quando giungono alle parti analitiche e al calcolo infinitesimale (gloria di Newton e di Leibniz al tempo stesso), non debbon credere che davvero esista questo infinitesimo valore, ch'esse dimostrano suddividendo un segmento finito per semplice ipotesi che ogni parte si possa suddividere ancora all'infinito. Il calcolo algebrico è fatto di « segni » ai quali sta in noi dare un valore, ma non ne hanno uno in sé; il calcolo ci darà delle regole praticamente utili, non delle verità oggettivamente reali. E la scienza in genere ha soprattutto questo valore pratico: deve servire all'esperienza e alla vita, non può svelare una realtà assoluta.

In una parola, l'astratto e il mediato del pensiero non hanno realtà che per il concreto e l'immediato dell'esperienza, e le nozioni matematiche, per le sensazioni. Orbene: lo stesso nominalismo e prammatismo — e cioè considerar falso il sapere non subordinato alla esperienza pura, ed illusoria la ragione non diretta ai fini pratici — caratterizza l'atteggiamento del Berkeley anche rispetto ai problemi etico-religiosi; e il suo contrapporsi alle teorie del tempo è parallelo ne' due campi.

L'astratta dottrina della materia, trasportata nel campo religioso, diviene, per lui, il deismo dei « liberi pensatori », berteggiati nell'*Alcifrone* col titolo di « minuti filosofi ». Essi non son nient'altro che degli atei, perché fan consistere la potenza di Dio in un'astratta e irreal natura; la sua azione, nelle cause del determinismo meccanico, apprese da un'astratta e antistorica ragione, che secondo loro sarebbe aperta a tutti senza bisogno di dogmi e di rivelazione; la sua bontà, in un riflesso di sentimenti comuni a tutta l'umanità. Filosofia « meschina », dice il Berkeley, perché abbassa Dio a natura, e la religiosità a un generico moralismo solo

umano. A tutto ciò il Berkeley contrappone, anche questa volta, una dottrina del concreto.

In concreto, la religione, se è davvero una religione, è positiva e storica: « Non ci risulta che la religione (detta) naturale o razionale sia mai divenuta, come tale, la religione popolare e nazionale di qualche paese » (*Alc.*, Dial. V, § 9). Ogni religione è quella storicamente vissuta: di qui, il valore religioso delle confessioni positive, e in particolare del Cristianesimo; e la conclusione: o si è cristiani, o si è atei.

Fondamento necessario e sufficiente della religione è la fede. Questa ci apre delle verità non accessibili alla ragione, ma non per questo contrarie ad essa. Anzi, se rettifichiamo il concetto che della « ragione » hanno i razionalisti, le verità della fede ci appaiono più razionali, in senso proprio, che le verità della scienza astratta e delle stesse matematiche (1). Spieghiamoci meglio, perché qui è il punto che distingue il Berkeley, non soltanto dai razionalisti, ma anche dal teologismo scolastico da questi superato, e al quale egli non intendeva minimamente ritornare, malgrado certe conclusioni dell'*Alcifrone* apparentemente conformi. Per collocare quest'opera — e quindi anche il *Trattato* che più c'interessa — nel giusto punto storico, è utile insistere su alcune distinzioni.

RAGIONE E FEDE.

I deisti inglesi eran gli ereditieri della filosofia del '600. Il loro grande modello, Isacco Newton (morto il 1727), ne aveva in sé riunite le due grandi correnti, cartesiana e baconiana. Il solo sapere certo è quello

(1) Quest'ultimo confronto vien posto nell'*Analyst* (sopra citato in nota), che paragona i misteri religiosi con le deduzioni matematiche, che per il razionalismo costituivano il modello della pura ragione.

razionale, che ci fornisce verità universali — tali cioè che tutti, credenti o non credenti, le debbano ammettere (come le verità dedotte *more geometrico* nelle matematiche) —; il solo sapere reale è quello scientifico, formato su l'esperienza e per l'esperienza, che ci fornisce induttivamente i concetti e le leggi di natura. Non si ammetteva più, né una credenza irrazionale (come nel misticismo scolastico), né un oggetto sovranaturale (come nel realismo scolastico). Ormai questi tre termini, Ragione - Natura - Dio, venivano a coincidere e ad unificarsi fra di loro.

Ora, diciamolo subito, anche per il Berkeley quei tre termini sono indissolubilmente uniti e fra loro reciproci; e nondimeno, per lui non si oppongono più alla fede né alle credenze di una religione positiva. Il perché è semplicissimo: se non c'è più una « natura » fisica in sé, non c'è più nemmeno un sovranaturale, perché lo spirito prende il posto della natura; e se la ragione teorica non arricchisce più la conoscenza sensibile di una nuova realtà o esistenza — perché le idee astratte e universali non esistono realmente —, ma serve solo a ricavare dai sensibili quei rapporti utili per le applicazioni all'esperienza, la ragione in quanto pratica non è più irrazionale, anzi è ragione proprio per la sua praticità: per servire, con le sue analogie o idee mediate, ai bisogni del volere (dello spirito).

Infatti il Berkeley rovescia anche le posizioni dello spiritualismo realista; e le ripetute critiche al Malebranche, che incontreremo anche nel *Trattato*, stanno a sottolineare questa opposizione. « Di solito si crede (dice Filonous nel 2° Dialogo) che tutte le cose son conosciute, ossia percepite, da Dio, perché si crede all'esistenza di Dio (posizione dommatica o realista); mentre io, al contrario, concludo necessariamente e immediatamente all'esistenza di Dio dal fatto, che tutte le cose sensibili debbono essere percepite da Lui (posizione criticista,

coerente al suo nominalismo che distrugge la realtà del concetto di sostanza come natura) ».

Quando Malebranche afferma, che noi vediamo tutte le cose nella mente di Dio, con la quale è fusa la nostra, esprime un'affermazione gratuita (sebbene la chiami razionale): io vedo le cose co' miei occhi, risponde Berkeley: son « io » che le percepisco; ed io sono distinto da Dio, avendo un mio spirito, ossia un mio volere, ossia una mia libertà. E ve lo dimostro col fatto, che vedo e che odo; e che mi sento libero, e perciò lo sono. L'esserci qualcosa, l'esistere, è unicamente questo dato dell'esperienza. Se me lo negate, vi rispondendo come all'antico sofista che negava il moto: mi muovo (1).

Partendo di qui, la fede non è irrazionale, né dal punto di vista pratico, né da quello teoretico. Prima di tutto, se per ragione non intendiamo lo specchio d'una inesistente realtà fisica esterna, ma quell'attività che regola e dirige al bene la vita pratica, la fede è questa medesima ragion pratica, che si fa ragione storica, e ci dà quei veri che sono i più utili al bene morale, al bene di tutti; il quale, dunque, ne dipende. « La fede, io dico, non è una percezione inerte, ma un'attiva persuasione del pensiero che sempre provoca qualche azione, disposizione od emozione in coloro che la posseggono » (*Alcifr.*, VII, 10). È qui che si dimostra la « verità » delle sacre scritture e delle credenze formate sulla rivelazione. Essa è avanti tutto necessaria alla vita morale, perché è la morale che si basa sopra la fede, e non viceversa.

Secondo il Berkeley, come presso gli inglesi in genere, la morale è unicamente quella della coscienza co-

(1) Su questa prova empirica della libertà del volere, libertà che per il B. è soltanto un problema mal posto, vedi specialmente *Alcifrone*, VII, 18.

mune, ossia l'attività rivolta al bene di tutti. Ma egli rifiuta tanto l'etica dei pessimisti come il Mandeville (notissimo per il poemetto *La Favola delle Api*, 1705), quanto l'etica degli ottimisti come lo Shaftesbury (*Caratteristica umana*, 1711): ambedue la fondano sulla sola psicologia dell'uomo, sulla « natura » umana. Per l'uno, rappresentante dell'utilitarismo — così si chiamerà questa corrente che dall'« homo homini lupus » dello Hobbes giunge al « calcolo dei piaceri » del Bentham —, la vita sociale risulta dal rapporto fra gli egoismi individuali, e il bene collettivo può nascer soltanto dal convenire all'individuo ciò che conviene a tutti: ma, a parte l'astrattezza di questo calcolo utilitario, che ognuno farà sempre sugli altri e non sopra di sé, dall'egoismo e dal vizio, dice Berkeley, non potrà mai nascere la virtù... Per lo Shaftesbury invece (come poi per Rousseau) l'uomo possiede di natura un senso morale, fondato su sentimenti altruistici: ma, chiede il nostro autore, come un sentimento basterebbe ad assicurare la virtù, e non cederebbe troppo spesso il posto a passioni più forti? Affinché ci sia una regola della condotta inderogabile, è necessario ancorarla ad un Volere più alto di noi ed a sanzioni divine. Noi diverremo virtuosi in obbedienza al volere divino; e la ragione giova a farci comprendere questa necessità spirituale come più urgente di quella sensibile.

Certo, la ragione non potrebbe scegliere questa via, se il concetto stesso di divinità fosse irrazionale. Ma, anche dal punto di vista strettamente teoretico, la fede non è irrazionale, pur se il suo obbietto non è un'idea reale, una percezione. Dio, non lo vediamo; ma ciò che vediamo non può esistere che in una mente e in rapporto con uno spirito che ne sia la causa attiva. Basta che la gnoseologia, in quanto critica della conoscenza, ci abbia liberato da due false opinioni — la prima, che le percezioni esistano in sé, come cose fuori dello spi-

rito; la seconda, che siano il prodotto o fenomeno d'un inconoscibile sostrato materiale —, ed ecco che l'esperienza stessa testimonia di uno Spirito infinito e buono che n'è l'essenza e la causa attiva. Il primo che passa, esaminando la sua conoscenza, lo dovrebbe ormai poter vedere.

Siamo così ritornati alla famosa prova gnoseologica dell'esistenza di Dio, della quale il Berkeley si gloriava tanto, da ricordarci S. Anselmo, quando fece suonar le campane per aver trovato la sua ancor più famosa prova ontologica. Però, il vanto del Berkeley era proprio d'aver raggiunto una prova in senso opposto all'ontologismo di S. Anselmo e anche di Cartesio. La prova ontologica consisteva nell'inferire l'esistenza di Dio dalla necessità che abbiamo di pensarlo perfettissimo, e quindi anche esistente: in altri termini, dal pensiero s'inferiva la realtà della cosa pensata. A questo «realismo» si oppone il Berkeley, per il quale il pensiero non realizza (se no, tutte le idee astratte e universali sarebber reali): utilizza l'immediato reale. È nella presenza medesima del mondo sensibile che noi possiamo trovare la sua ragione pratico-religiosa.

«Ecco, in breve, com'io la intendo — diceva Filonous nel 2° *Dialogo* —: È evidente che gli oggetti che io percepisco sono mie idee, e che nessun'idea può esistere se non in una mente. È altrettanto chiaro che queste idee o cose da me percepite esistono indipendentemente dal mio spirito, perché so che non son io stesso che le produco, non essendo in mio potere determinare *ad libitum* quali particolari idee mi dovrebbero impressionare quando apro gli occhi e gli orecchi. Esse debbon dunque esistere in qualche altro pensiero, che vuole che mi appariscano».

Invero, questo argomento, centrale nel *Trattato* e quindi nei *Dialoghi*, era soltanto dialettico: l'afferma-

zione dell'esistenza di uno Spirito assoluto discendeva sol dalla negazione che una cosa esterna (la materia) o interna (il mio spirito) possano produrre le sensibili esistenze. Infatti nel 3° *Dialogo* Hylas gli obietta: « Se non avete un'idea (diretta) della mente di Dio, come potete concepire che le idee esistano nella sua mente? E se voi potete concepire la mente di Dio senz'averne idea, perché non permettete a me di concepire l'esistenza della Materia, quantunque non ne abbia alcun'idea? ». Invano Filonous risponderà, che dello spirito abbiamo una nozione subiettiva; il salto dal nostro spirito allo Spirito divino non è diverso da quello per cui si trascende la sensazione nell'idea di materia.

Perciò, nell'*Alcifrone* e nella *Difesa* il Berkeley si orienta piuttosto verso la prova positiva, che la *Teoria sulla Visione* preparava gnoseologicamente, e il suo concetto di spirito come volontà e praticità rende ora diretta e, per così dire, sperimentale. Come io non veggio le distanze, ma delle forme che per la lor regolare connessione con quelle ne divengono i segni immediati, così le percezioni e le loro connessioni, ordinate in regolari rapporti, sono i segni di un Principio unitario che così vuole, affinché io me ne serva per i miei bisogni. Egli è quindi la Sapienza e la Bontà stessa infinita; e le finalità di Dio sono evidenti in quel suo linguaggio che si chiama natura. Dio parla per gli usi e i bisogni umani. La scienza non è che una « grammatica della natura », che fissa in leggi la regolarità di quei contingentissimi rapporti sensibili; essa in tal modo introduce alla fede, che s'innalza alla Causa prima con un processo di analogia « propria », in quanto suggerita dalla esperienza subiettiva del nostro proprio finalismo, e applicata al mondo obbiettivo delle percezioni. In tal guisa il Berkeley compiva il suo voto giovanile, riconciliare la fede con la scienza, dopo averle epurate dei presupposti che le rendevano nemiche.

Terzo periodo: il vescovo di Cloyne.

I due anni che il Berkeley trascorse a Londra dopo il suo amaro ritorno da Rhode Island (1732-'34) furono pieni delle dispute sollevate, non tanto dall'*Alcifrone*, quanto dai libretti polemici, la *Difesa* e l'*Analyst*, che suscitarono un vespaio nel campo dei matematici e dei naturalisti, e dei loro cultori filosofi e deisti. Il Berkeley se ne mostrò alla fine seccato; e fu lieto della sopraggiunta nomina a reggere la diocesi di Cloyne — povera diocesi, invero, popolata in massima parte di cattolici — e di ritornare nella sua Irlanda. Questa riacquistava col Berkeley, non un vescovo da sermoni, ma un benefattore solerte, un attivo patrono de' suoi bisogni, un attento studioso de' suoi mali, nonché un padre spirituale tollerante e di larghissima manica in fatto di confessione religiosa. Se si pensa che il teorico del liberalismo, il Locke, aveva fieramente negato ai soli cattolici il diritto d'esser tollerati, più è da ammirare la tolleranza del suo discepolo, che si adoperò invece a conciliare cattolici e anglicani nell'amore della patria comune, giungendo fino a patrocinar l'ammissione anche dei primi all'università.

Desideroso di risollevar la sua popolazione senza distinzione di culto, il nuovo vescovo di Cloyne si diede a studiare il problema irlandese sotto tutti gli aspetti, economico, sociale, politico, religioso, come dimostra la lunga inchiesta, *The Querist*, pubblicata a Dublino, in tre parti, dal '35 al '37, senza nome d'autore. Nel '40, ad una carestia tenne dietro una pestilenza che devastava le famiglie irlandesi; il Berkeley ci si buttò in mezzo, improvvisandosi anche medico. Si ricordò che a Rhode Island gl'indigeni adoperavano in certe malattie l'acqua di catrame; ne manipolò egli stesso, coi procedimenti descritti e consigliati nel primo capitolo

della *Siris*, e la distribuì con risultati, sembra, convincenti. Col suo solito entusiastico ottimismo, credette di avere scoperta la panacea per ogni male. Di qui nacque quello strano libro, pubblicato nel '44, la *Siris*, o « catena (da *σείρα*) di riflessioni e di ricerche filosofiche concernenti la virtù dell'acqua di catrame » ecc., che partendo dalla farmacopea e dalla medicina più o meno utopistica, si solleva via via alla fisica e alla metafisica, in meditazioni che si appoggiano a un immenso bagaglio di citazioni erudite, ma soprattutto ispirate dalla filosofia neo-platonica, che aveva riempito gli ozi di Rhode Island.

La teoria metafisica dello Spirito esposta nella *Siris* si sovrappone alla critica del *Trattato*, ma non vi contraddice che all'inizio; dove, per giustificare filosoficamente l'ascosa e attiva virtù della sua acqua di catrame, l'autore deve ammettere delle forze naturali intermedie fra l'uomo e la bontà divina, che nelle opere precedenti aveva escluso. Egli allora concepisce l'universo come gli antichi stoici, animato da uno spirito che s'identifica materialmente con un fuoco sottile penetrante nelle cose che Dio, per suo mezzo, fa agire. A parte ciò, la *Siris*, in fondo, cerca di definire meglio la realtà di quello spirito, che noi non conosciamo per idee, ma per nozione subiettiva e per partecipazione. Il platonismo si prestava assai bene a difendere la tesi di una spiritualità intesa come la vera essenza e ragione delle cose, ma totalmente eterogenea rispetto ai sensibili; reale, diremmo, come valore e non come dato esistente. E il Berkeley si sforza anche di dimostrare, che tutta la tradizione platonica e neo-platonica trasporta seco fino a noi un carattere cristiano, che altri le negavano per timore di cadere nel panteismo.

In ciò, non è il primo! e la *Siris* sarebbe stata bene a posto nel Rinascimento italiano, accanto al neo platonismo del Ficino. A metà del '700 inglese, era al-

quanto oltrepassata; come non porta a noi alcun nuovo contributo filosofico. L'immensa, rapida diffusione di quest'opera, subito tradotta, almeno in parte, in ogni lingua, e la celebrità che diede per qualche tempo al suo autore, non riguardavano, purtroppo, i meriti filosofici: come sempre avviene, fu la virtù dell'acqua di catrame che interessò il gran pubblico, portato al miracolismo e pronto a credere ciò che bramerebbe si avverasse; mentre che sollevò una quantità di polemiche nel mondo dotto, nonché lo sdegno e l'odio di medici e farmacisti che si vedevano minacciati ne' lor interessi dal portentoso farmaco, divenuto di moda e soggetto di tutti i discorsi. « Non si può vergar una lettera senza intinger la penna nell'acqua di catrame! », scriveva un contemporaneo.

La *Siris* fu il canto del cigno. Il vescovo di Cloyne si consacrava ormai tutto all'educazione dei figli e alla sua missione sociale. La concordia degli animi, la collaborazione di cattolici e protestanti per il benessere dell'Irlanda gli apparivano gli scopi più urgenti della sua attività, specialmente durante e dopo la sollevazione scozzese del '45 in favore degli Stuarts. Il suo verbo di quegli anni si trova espresso in un libretto di brevi *Massime sul Patriotismo* pubblicato nel '50.

Senonché, la morte del figlio Guglielmo nel '51, e la diminuita salute l'indussero ad abbandonare il suo ministero e la sua isola per ritirarsi nella studiosa quiete di Oxford, ove trovò distrazione curando le ultime edizioni delle precedenti opere. Ma non ci manca qualche nuovo scritto anche di quegli anni, dedicato alle petrificazioni e ai terremoti. Il suo sguardo era dunque sempre aperto sul mondo dei fenomeni... Glie lo chiuse la morte, sopravvenuta per paralisi, all'età di 68 anni, il 14 gennaio del 1753.

BIBLIOGRAFIA

Gli scritti di Giorgio Berkeley si trovano tutti diligentemente raccolti (con le varianti delle edizioni) e amorosamente commentati, con introduzioni, prefazioni e note, dal suo più assiduo studioso, il prof. Alexander Campbell Fraser, nei 4 volumi della seconda edizione, Oxford 1901, *The Works of George Berkeley*. La prima edizione del 1871 è però tuttora preziosa perché nel suo 4° volume contiene la *Life and Letters of G. B.*, non ripetuta nella seconda.

Traduzioni italiane:

M. M. ROSSI - *Appunti o Giornale filosofico* (trad. diversamente ordinata del *Commonplace Book*), ed. Cappelli, Bologna 1924.

G. AMENDOLA - *Saggio di una Teoria della Visione*, ed. Carabba, Lanciano 1920.

G. PAPINI - *Trattato dei Principi della Conoscenza Umana e Tre Dialoghi tra Hylas e Filonous*, ed. Laterza, Bari 1909.

SUSANNA DEL BOCA - *Alcifrone*, dial. I-V, ed. Bocca, Torino, 1932.

Le più importanti opere storiche e critiche, pubblicate sul Berkeley in particolare dopo il '900 (1), sono le seguenti:

E. CASSIRER - *Berkeley System*, Giessen 1914.

ADOLFO LEVI - *La Filosofia di G. B.*, Paravia, Torino 1922.

G. A. JOHNSTON - *The Development of B's Philosophy*, Macmillan, London 1923.

R. METZ - *G. B. Leben und Lehre*, Frommans Verlag, Stuttgart 1925.

F. OLGIATI - *L'Idealismo di G. B.*, «Vita e Pensiero», Milano, 1926.

Tra gli articoli di Riviste italiane citiamo:

G. PAPINI - *Giorgio Berkeley*, in «Rinnovamento», a. II, fasc. 2 (1908), seguito da una bibliografia (bell'articolo, che però intende il

(1) Fra le precedenti ricordiamo la *Vie et Oeuvres de B.* del Penjon, 1878; anche Ch. Renouvier, che tradusse in francese il *Trattato* (senza l'Introd.), se ne occupò nella sua *Hist. et Solution des Problèmes métaph.* Per le storie generali di Filos. Moderna, ricordiamo il Windelband, lo Höffding, il Bréhier e il Lamanna, che sono alla portata di tutti.

B. come un moralista e un religioso in antitesi con la sua teoretica).

B. CROCE - *L'Immaterialismo del Berkeley*, in « La Critica », a. VII, fasc. I (1909) (che pone un B. « realista » in contraddizione col suo nominalismo).

A. BARATONO - *G. B. e l'Idealismo gnoseologico*, in « Riv. di Filos. », a. VIII, n. 4 (1916), inserito poi nel vol. « Filosofia in margine », Albrighi e Segati, Roma 1930 (2).

(2) Articoli interessanti di Carrau, Tischendorf e Armstrong sul B. moralista e religioso sono citati dalla Del Boca nell'introd. al suo *Alcifrone* citato. Buono è anche lo studio sulla Filos. del B. premesso a una scelta di passi tradotti in francese da Maxime David, Michaud, Paris, senza data; da questo volume abbiamo tolto il bel ritratto del Vanderbanck, pittore che ritrasse anche altri fra i più noti contemporanei del B., come Newton e Samuele Clarke (nella Galleria dei Ritr. di Londra).

AVVERTENZA

La nostra traduzione segue la 2^a edizione del *Trattato* sulla 2^a ediz. del Fraser. Abbiamo cercato di ottenere, con la massima fedeltà al testo, la massima chiarezza filosofica. Per questo abbiamo a volte aggiunto qualche parola fra parentesi quadre; abbiamo diviso il testo in cinque parti, secondo gli argomenti; e abbiamo sopra ogni paragrafo riassunto in due parole il contenuto, in modo che scorrendo i sottotitoli si abbia un sommario degli argomenti svolti e anche del modo in cui sono intesi dall'autore. In nota abbiamo poi inserito alcuni brevi passi delle opere posteriori, opportunissimi per rendere più chiaro qualche particolare e delicato punto delle questioni. Non abbiamo aggiunto obbiezioni e commenti nostri, per lasciare la più ampia libertà al docente. Ci contenteremo di far seguire al testo poche pagine di conclusione, che raccolgano le fila già predisposte in questa introduzione.

I PRINCÍPI DELLA CONOSCENZA

Traduzione del TRATTATO 2^a ediz. (1734)

Il titolo originale completo de « I principi della conoscenza » era il seguente: *A treatrise concerning the principles of human knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism and irreligion, are inquired into* (ossia « in cui si ricercano le cause d'errore e difficoltà nelle scienze, e insieme su che si fondino lo scetticismo, l'ateismo e l'irreligione »).



INTRODUZIONE DELL'AUTORE

I. - PREMESSA.

I dotti capiscono meno degli ignoranti.

(§ 1) Poiché la filosofia altro non è che studio di saggezza e verità, sarebbe ragionevole attendersi, da coloro che vi spesero molto tempo e fatica, che almeno godessero di una maggior calma e serenità di pensiero e di un sapere più chiaro ed evidente di quello degli altri mortali; e che men di questi fossero turbati da dubbi e problemi. Invece noi vediamo ch'è la massa degli uomini incolti, di coloro che seguono la via maestra del semplice senso comune e si regolano seguendo i dettami della natura, quella che non trova quasi mai difficoltà e turbamenti: ad essa nulla di ciò ch'è consueto sembra inspiegabile o difficile a capire; essa non si lagna mai che i sensi manchino di verità, e così non corre alcun pericolo di divenire scettica. Ma non appena ci allontaniamo dal senso e dall'istinto per seguire la luce di un principio superiore — cercandolo con la ragione, con la meditazione e riflessione intorno alla natura ultima delle cose —, mille problemi sorgono nel nostro pensiero intorno a quegli oggetti che prima apparivano pienamente comprensibili. Dovunque, scopriamo le illusioni e gli errori dei sensi; ma poi, quando ci sforziamo di correggerli con la ragione, siamo insen-

sibilmente trascinati in mezzo a strani paradossi, difficoltà e incoerenze, che si moltiplicano e ingrandiscono col progredire della speculazione; e finalmente, dopo aver vagato per mille labirinti, ci ritroviamo proprio al punto di partenza, o, peggio, in fondo a un desolato scetticismo.

Per limitazione del nostro intelletto?

(2) La causa di ciò si suol attribuire all'oscurità delle cose o alla naturale povertà e imperfezione del nostro intelletto. Si dice che abbiamo facoltà limitate e destinate da natura a bastare ai fini della vita, ma non a penetrare nella essenza profonda e nella costituzione del mondo reale. E poi, essendo il pensiero umano finito, quando ragiona di cose che partecipano dell'infinito, non è meraviglia che cada in assurdi e contraddizioni e non se ne possa più districare, perché è proprio dell'infinito non esser comprensibile da ciò ch'è finito.

O perché s'è sbagliato strada?

(3) Ma può darsi che siamo alquanto parziali verso noi stessi ponendo la colpa originale nelle nostre facoltà, e non piuttosto nel pessimo uso che ne facciamo. Non si può ammettere che tirando giuste deduzioni da principi veri si giunga a conseguenze insostenibili o incoerenti. Noi dobbiamo credere che Dio fu più magnanimo verso i mortali, e non abbia loro dato un così vivo desiderio di conoscere e ne abbia posto l'oggetto intieramente fuori della loro capacità. Ciò non si accorrerebbe con i modi sempre benigni della provvidenza, la quale, quando ha posto nelle creature un qualsiasi appetito, suole elargir loro anche i mezzi che, rettamente usati, non posson mancare di soddisfarlo. In conclusione, inclinerei a pensare che la maggior parte delle

difficoltà, se non tutte, che finora tennero a bada i filosofi, sbarrando loro la via del sapere, siano dovute interamente a loro stessi. Noi abbiám prima sollevato il polverone e poi ci lagniamo di non poter vedere.

Dobbiamo istituire la critica dei princípi stessi del nostro sapere.

(4) Adunque, il mio proposito è di tentar di scoprire quali siano quei princípi che portarono mille dubbi e incertezze, e tanti assurdi e contraddizioni, nelle varie correnti filosofiche, al punto che anche i piú saggi finirono col concludere che la nostra ignoranza è incurabile, attribuendola alla naturale incapacità e limitazione delle nostre facoltà. Ed è certo opera meritevole della fatica che costa, questa di fare un rigoroso esame dei primi princípi della conoscenza, rivedendoli ed esaminandoli sotto ogni aspetto, e specialmente dove abbiamo piú fondato sospetto che quegli ostacoli e difficoltà, che arrestano e inceppano il pensiero nella sua ricerca del vero, non derivino da oscurità e complessità dell'oggetto, o da difetto insito nell'intelletto, ma piuttosto, insisto, da falsi princípi che si dovevano evitare.

Paragone coi predecessori (allude a Cartesio e Locke).

(5) Il mio proposito può apparire difficile e scoraggiante, se penso a quanti davvero grandi ed egregi uomini hanno prima di me avuto il medesimo intento; tuttavia non perdo ogni speranza, considerando che chi guarda piú lontano non sempre vede piú chiaro, mentre chi è di corta vista, essendo costretto ad accostarsi di piú all'oggetto, può forse, con un'osservazione rasente ed attenta, discernere ciò ch'è sfuggito ad occhi migliori.

2. - GLI ERRORI DELL'ASTRATTISMO.

Il concetto astratto viene preso come reale.

(6) Al fine di preparare la mente di chi legge a comprendere più facilmente ciò che segue, conviene premettere, a guisa d'introduzione, alcune considerazioni sul valore del linguaggio e sugli abusi che se ne fanno; benché, svolgendo questo argomento, sarò tratto, in certo modo, ad anticipare il mio piano, col dar notizia di ciò che a me sembra abbia avuto la parte principale nel rendere la speculazione intricata e confusa, originando una quantità d'errori e di difficoltà in quasi tutte le parti del sapere. Si tratta dell'opinione che il pensiero abbia il potere di foggarsi delle idee astratte, intese cioè come concetti reali di cose (1). Chiunque abbia qualche esperienza di opere e di discussioni filosofiche dovrà per forza convenire, che non poca parte se ne spende intorno alle idee astratte; e che si reputa siano l'oggetto particolare di scienze, chiamate logica e metafisica, e di tutte quelle che passano per le più astratte e sublimi dottrine. In tutte si trovano a ogni passo questioni trattate in modo da dover presupporre il pensiero astratto e la familiarità con le astrazioni.

(1) Letteralmente « nozioni di cose ». Il termine « idea » riguarda il contenuto, ciò che conosciamo: quindi, per il B., non ci sono vere e proprie idee oltre quelle sensibili (percepite). Le idee astratte sono false idee perché il loro contenuto è illusorio (realmente, non c'è l'astratto). Il termine « nozione » o « concetto » riguarda invece il valore che noi diamo ai contenuti riflettendovi e mettendoli tra di loro in rapporto (pensiero, intelletto). Ora, il pensiero erra se prende per reale un contenuto ch'egli stesso ha astratto; non erra invece se si serve praticamente di tali astrazioni come « segni » di rapporti che ci servono a regolarci rispetto al mondo reale: ecco l'errore che il B. vuol correggere in questa introduzione.

Psicologicamente, astrarre è il prendere una qualità a parte delle altre che le sono unite nell'esperienza.

(7) Si conviene da ogni parte, che le qualità o modi degli oggetti non esistono mai, nella realtà, ciascuno per sé e separato da tutti gli altri, ma sono sempre e dovunque uniti e combinati insieme, parecchi nel medesimo oggetto. Ma siccome il pensiero, ripeto, ha la capacità di fissare ogni qualità singolarmente, ossia astraendola dalle altre con cui è unita, ecco che in tal modo si fabbricano delle idee astratte. Per esempio, con la vista percepiamo un oggetto esteso, colorato e moventesi, ma il pensiero scioglie questa idea mista o composta in tante parti semplici che la costituiscono, guardandole ognuna per sé ed escludendo il rimanente; e così forma le idee astratte di estensione, colore e movimento. Quel colore o quel movimento non potrebbero esser senza l'estensione; ma sol così il pensiero può formare da sé, per astrazione, l'idea di colore senza estensione, o di movimento senza né l'uno né l'altra.

Inoltre, astraiano ciò che v'è di comune nelle diverse esperienze delle stesse qualità.

(8) Non basta. Il pensiero, osservando che in ogni particolare estensione percepita dai sensi v'è qualcosa di comune simile alle altre e qualcosa di peculiare, come quella tale forma o grandezza, che la distingue dalle altre, considera a parte, ossia prende isolatamente per sé ciò che è comune, e così costruisce un'idea ancora più astratta dell'estensione, che non è più né linea né superficie né volume, né ha più una certa figura e dimensione, ma è un'idea che prescinde intieramente da tutte quelle particolarità. Del pari, il pensiero, lasciando fuori dai colori che percepisce concretamente col senso ciò che li distingue l'un dall'altro, e ritenendo soltanto

ciò che han di comune, costruisce l'idea del colore in astratto, che non è più né rosso né azzurro né bianco, né alcun altro colore determinato. E, analogamente, analizzando il movimento astratto, non solo dal corpo che si muove, ma anche dalla linea che descrive e da tutte le particolari direzioni e velocità, ci facciamo l'idea astratta di moto, corrispondente in egual modo a tutti i particolari movimenti percepibili coi sensi.

Infine, ci formiamo le idee comuni dei generi e delle specie in astratto.

(9) Ora, come il pensiero si forma da solo le idee astratte di qualità o modi, così esso, col medesimo separare, ossia astrarre mentalmente, raggiunge le idee astratte anche degli esseri più complessi che implicano molte qualità coesistenti. Per esempio, se abbiám notato che Pietro, Giacomo e Giovanni si rassomigliano fra loro in certe conformità di volto o di altre qualità, scartiamo dall'idea complessa, ossia dall'idea che compone Pietro, Giacomo o altro individuo particolare, ciò che v'è di peculiare a ciascuno, ritenendo solo ciò che è comune a tutti, e in tal modo formiamo un'idea astratta di cui ogni singolo uomo egualmente partecipa, astraendo intieramente e prescindendo da tutte le circostanze e differenze che determinerebbero ogni concreta esistenza. In questa maniera si dice che vi è l'idea astratta di « uomo », o, se preferite, di umanità o natura umana; nella quale è incluso, sí, per esempio il colore, perché non c'è uomo che non abbia un colore, ma questo non è più né il bianco né il nero né altro particolare, perché non vi è un colore particolare comune a tutti gli uomini. Egualmente, la statura v'è inclusa, ma essa non sarà né alta né bassa né media, ma qualcosa che astragga da tutto ciò. E così in tutto. Ancora: siccome esiste una quantità di altre creature

che in qualche aspetto, ma non in tutti, partecipano dell'idea complessa di uomo, il pensiero, lasciando da parte ciò ch'è peculiare agli uomini e ritenendo solo ciò ch'è comune a tutte le creature viventi, forma l'idea di « animale », che astrae non solo dall'uomo in particolare, ma ugualmente dagli uccelli, dai mammiferi, dai pesci, dagli insetti... I caratteri costitutivi dell'idea astratta di animale rimangono il corpo, la vita, la sensibilità e il moto spontaneo: per « corpo » deve però intendersi un corpo senza una particolare sembianza o figura, non essendovene una comune a tutti gli animali; non avrà dunque un manto di peli o piume o squame ecc., e neppure sarà nudo, giacché peli, piume, squame e pelle nuda son proprietà che distinguono particolari specie, per cui l'idea astratta le lascia fuori. Per la stessa ragione, il movimento spontaneo non dev'essere né camminare, né volare, né strisciare, pur essendo un muoversi, benché poi non si concepisca che muoversi sia.

Se si pensa che tali astrazioni consistano in « immagini », le immagini astratte sono impossibili.

(10) Se altri possiede tale meravigliosa facoltà di astrarre, ne saprà raccontar meglio: per me, trovo invero di possedere una facoltà immaginativa, ossia di rappresentarmi le idee delle cose particolari già percepite e di comporle e dividerle in vario modo. Io posso immaginare un uomo con due teste, o la testa e il tronco d'un uomo congiunti al corpo d'un cavallo; e posso fissare la mano, gli occhi, il naso, ciascuno astrattamente, ossia separatamente dal resto del corpo. Ma, qualsiasi mano od occhio io immagini, deve avere un particolare aspetto e colorito. Del pari, se mi formo l'idea di uomo, dev'essere d'un uomo bianco o nero o bruno, diritto o piegato, alto piccolo o medio. Quel-

l'idea astratta detta sopra, io non la posso concepire per quanto mi sforzi di pensarla; come del pari non posso formarmi l'idea astratta di moto distinta da un corpo che si muove, e che non è né veloce né lento, né curvilineo né rettilineo. Il medesimo si può dire di qualsiasi altra idea generale astratta. Per maggior chiarezza, ripeto che anch'io son capace di astrarre in certo senso, se riguardo un particolare, o una qualità separata dalle altre, in quanto, benché sia loro unita in un dato oggetto, può tuttavia esistere realmente senza di esse; ma nego che si possano astrarre l'una dall'altra o concepire separatamente quelle qualità che separatamente non possono aver più un'esistenza, oppure che io possa formare un concetto generico con l'astrarre dai particolari nella maniera sopra detta: è in questi due ultimi sensi che viene intesa propriamente l'«astrazione». Ed è fondato il credere che molti si ritroveranno nel mio caso; la maggior parte degli uomini sono semplici e illetterati, e non aspirano ai concetti astratti. Si dice che questi son difficili e raggiungibili solo con lo sforzo di pensiero; dovremmo quindi ragionevolmente concludere che, se ci sono, sono limitati ai dotti.

Critica al Locke.

(II) Procediamo ad esaminare che cosa si può addurre per difendere la dottrina dell'astratto, per cercar di scoprire qual ragione spinga i filosofi ad abbracciare un'opinione tanto remota dal senso comune qual è questa. Vi è stato un filosofo, ora morto, e giustamente stimato, che, senza dubbio, la sostenne fortemente, mostrando di credere che il possedere idee generali astratte è quel che stabilisce la più gran differenza fra l'uomo e gli animali rispetto all'intelligenza. «L'aver idee generali, disse egli, è ciò che stabilisce una netta distinzione fra l'uomo e i bruti, ed è un privilegio che le

facoltà degli animali non posson raggiungere. È infatti evidente che in essi non troviamo vestigia dell'uso di segni generali di idee universali; dal che abbiamo ragione di pensare che essi non hanno la facoltà di astrarre, ossia di formare idee generali, perché non hanno l'uso del linguaggio o di altro segno generale ». E poco più sotto: « Per la qual cosa io penso che si possa ammettere che le specie animali si distinguono in ciò dall'uomo: questa è la differenza caratteristica che le divide assolutamente e che alla fine scava un abisso così grande. Infatti, se gli animali anch'essi hanno qualche idea e non son pure macchine, come alcuno le credeva [Cartesio], noi dobbiamo ammettere che una certa intelligenza pur l'abbiano. A me pare evidente che alcuni animali, in certe circostanze, ragionino così come hanno i sensi; ma soltanto con idee particolari, proprio come le ricevono dai sensi. I più intelligenti rimangono costretti in questi angusti confini e non credo abbiano la facoltà di allargarli con alcun genere di astrazione » (1). Io convengo con questo eccellente autore che le facoltà dei bruti non possan raggiungere l'astrazione. Ma se di ciò si fa la caratteristica che ci distingue da loro, temo che si dovrebbero noverare fra le bestie moltissimi che passano per uomini. La ragione addotta del non poter ammettere che i bruti hanno idee generali, è che non vediamo in essi l'uso della parola o di altro segno generale; e questo poggia sull'ipotesi che usare le parole implichi aver idee generali. Dal che consegue che gli uomini che usano il linguaggio son capaci di astrarre o generalizzare le loro idee. Che questo sia il concetto e l'argomento dell'autore appare più tardi dalla risposta alla questione posta in altro luogo: « Poiché ogni cosa esiste solo particolarmente, come arriviamo noi ai ter-

(1) Sono parole del Locke, *Saggio su l'Intelletto umano*, Libro 2º, Capo XI, § 10 e segg. (I ediz. 1690).

mini generali? » Egli risponde: « Le parole divengono generali facendone i segni d'idee generali » (1). Ma a me sembra che una parola diventi generale col farne il segno, non di un'idea generale astratta, ma di parecchie idee particolari, ognuna delle quali è indifferentemente suggerita al pensiero. Per esempio, quando si dice: « Il mutamento di un movimento è proporzionale alla forza impressa », o « Tutto ciò ch'è esteso è divisibile », queste proposizioni vanno intese del moto e dell'estensione in genere; ma nondimeno non ne segue che suggeriscano al mio pensiero un'idea di moto senza un corpo che si muove e in una data direzione e velocità; o che io debba concepire un'idea astratta generale di estensione che non sia né una linea, né una superficie, né un solido; e non sia né larga né stretta, né nera bianca o rossa né d'altro determinato colore. Il solo concetto quivi implicato è che, qualsiasi particolare moto io consideri, sia esso veloce o lento, perpendicolare verticale od obliquo, e per qualunque oggetto, l'assioma in questione è da ritenersi ugualmente vero. E così nell'altro caso, di ogni particolare estensione, si tratti di linea o superficie o volume, di questa o quella grandezza o figura.

Ma non si confonda la generalità del valore con la realtà dell'astratto. Analogia del linguaggio.

(12) Osservando come le idee diventano generali, possiamo meglio giudicare come si facciano generali i vocaboli. Ma qui è da notare, che io non nego del tutto che vi siano idee generali, ma soltanto che esse siano idee generali astratte. Infatti, nei passi citati, ogni volta che si parla d'idee generali, si suppone sempre che sian formate per astrazione, nel modo prima defi-

(1) Saggio, 3°, III, 6.

nito (§§ 8 e 9). Ora, se noi vogliamo dare un senso alle nostre parole e parlare di ciò ch'è intelligibile, credo che dovremo riconoscere che un'idea, la quale presa per sé è particolare, diventa generale col farne la rappresentazione che sta in luogo di tutte le idee particolari dello stesso genere. Chiarisco con un esempio: si supponga che un geometra dimostri in che modo si tagli una linea in due parti uguali. Egli tratterà, mettiamo, una retta della lunghezza d'un pollice: questa, che per sé stessa è un particolare segmento, ha però un valore generale rispetto al suo significato, perché infatti qui vien usata per rappresentare qualunque linea particolare, per cui ciò ch'è dimostrato per essa lo è anche per ogni altra, ossia, in altre parole, per una linea in generale. E come una linea particolare, quando se ne fa un simbolo, diventa generale, così il nome « linea », che preso in sé è particolare, col farne un segno si fa generale. Ora, come la prima linea deve il suo valore generale, non all'essere segno di una linea realmente astratta o generale, ma di tutte le linee rette particolari che posson esistere, così dobbiamo pensare che il secondo [il nome, la parola] tragga la sua generalità dalla stessa ragione, vale a dire dal denotare indifferentemente le varie linee particolari.

Il Locke ha torto di credere che si possa costruire un'idea generica astratta: provate, se vi riuscite!

(13) Per offrire ai lettori una veduta più chiara sulla natura delle idee astratte, e sull'uso a cui si credon necessarie, aggiungo un altro passo del « Saggio » del Locke, che dice: « Le idee astratte non sono così ovvie o facili nei fanciulli e nelle menti non esercitate, come quelle particolari. Sembran tali agli adulti sol perché le ha rese tali l'abitudine costante e familiare. Infatti, se riflettiamo accuratamente su di esse, troveremo che

le idee generali sono finzioni e artifici del pensiero, che portan seco difficoltà e non si presentano così spontaneamente come saremmo pronti a credere. Per esempio, formare l'idea generale d'un triangolo, quantunque non sia delle più astratte, estese e difficili, non richiede sforzo e capacità, non dovendo essere né obliquo né rettangolo, né equilatero né isoscele né scaleno, ma tutti e nessuno di questi insieme? In realtà, è qualcosa d'imperfetto, che non può esistere, un'idea in cui son messe insieme tante parti di idee diverse e incoerenti. È vero che il pensiero, per quanto in tal modo imperfetto, ha bisogno di queste idee, che costruisce al più presto per servirsene per comunicare ed allargare il sapere: due cose a cui è per sua natura fortemente inclinato; ma c'è ragione anche di pensare che tali idee rivelino una nostra imperfezione, o almeno bastano a mostrarci che le idee più generali ed astratte non son quelle che acquistiamo prima e più facilmente, né quelle su cui versa la prima forma di conoscenza » (1). Ora, se uno ha la facoltà di costruire nella sua mente un'idea di triangolo come quella là descritta, sarebbe vano presumere di disputargliela e io mi guardo dal farlo. Ma desidero soltanto che il lettore si renda conto certo, se in fondo a sé stesso trovi o no una simile idea; il che, se non erro, può esser facile ad ognuno di verificare: che di più facile del riflettere alquanto sul proprio pensiero e sperimentare se si ha, o si riesce ad avere un'idea corrispondente alla descrizione là data dell'idea generale di triangolo, « né obliquo né rettangolo, né equilatero né isoscele né scaleno, ma tutto ciò e insieme niente di ciò »?

(1) *Saggio*, 4^o, VII, 9.

Del resto, non si capisce quando le idee astratte si formerebbero.

(14) Molto si è scritto sulle difficoltà implicite nelle idee astratte, e della fatica e capacità richieste per formarle. Tutti convengono che è necessario un grande sforzo e travaglio di spirito per emancipare i nostri pensieri dagli oggetti concreti ed innalzarli a quell'alto grado speculativo che riflette sulle idee astratte. Mi sembra allora che la naturale conseguenza di tutto ciò sarebbe questa, che una cosa tanto difficile come il formare idee astratte non era punto necessaria per comunicare fra gli uomini, il che è invece facile e abituale a chiunque. Invece, fu detto che sol agli adulti quelle idee sembrano ovvie e facili, e solo per l'uso costante e abituale che ne fanno. Ora, io vorrei riuscire a comprendere quando precisamente questi uomini si son ingegnati di sormontare la difficoltà per armarsi di questi necessari strumenti del discorso: quando sono già adulti, no, perché non sembra che abbian coscienza di tal fatica; dovrebbero dunque un compito della fanciullezza. Ma certo, si troverà un carico ben arduo per un'età così tenera l'immensa molteplice fatica di formare idee astratte!... Non è ancor più difficile pensare che due bimbi non possano ciarlare insieme di caramelle, di trombette e di tutti i loro balocchi, fin che non abbiano riunito molte idee incoerenti per costruirsi quelle astratte e generali, appoggiandole, per esprimersi, a una parola comune?

E poi, non servirebbero a nulla. L'universalità del concetto è altra cosa dalla sua reale astrattezza.

(15) Non credo nemmeno che le idee astratte siano indispensabili all'ampliamento del sapere più che al bisogno di comunicare. So bene che si batte molto su questo tasto, che ogni conoscenza e dimostrazione ri-

guarda concetti universali, nel che son pienamente d'accordo; ma questi concetti non mi sembrano formati per astrazione nel senso ch'essi intendono: per quanto riesco io a comprendere, l'universalità non consiste in una reale natura in sé, ossia nel concetto di un qualche cosa, ma nel rapporto che ha con gli oggetti concreti da esso significati, ossia rappresentati, in virtù del quale gli oggetti e i loro nomi e idee, che per lor natura sono particolari, vengon resi universali. Esempio: se dimostro un teorema riguardante i triangoli, si suppone che miri all'idea universale di triangolo; ma ciò non va inteso come se io possa farmi l'idea d'un triangolo né equilatero né scaleno né isoscele, bensì unicamente che io prendo un particolare triangolo, qualsiasi forma gli dia, e questo deve sostituire e rappresentare qualunque altro triangolo rettilineo, nel qual senso è universale. Tutto ciò mi sembra chiarissimo e senza alcuna difficoltà.

In che senso e a quali condizioni un'idea particolare può valere generalmente.

(16) Ma si chiederà: come possiamo sapere che una proposizione è vera per tutti i triangoli particolari se non la vediamo dimostrata di un triangolo ideale astratto, che si accordi egualmente con tutti? Poiché infatti se una proprietà vien dimostrata conveniente ad un triangolo particolare, non ne segue che convenga ugualmente a un altro triangolo che non sia in tutto identico al primo. Per esempio, se ho dimostrato che i tre angoli d'un triangolo rettangolo isoscele son eguali a due retti, non posso da ciò inferire che questa proprietà convenga agli altri triangoli che non hanno un angolo retto e due lati uguali: per esser certi che quella proposizione è vera per tutti, sembrerebbe dunque o che dovessimo fare una dimostrazione particolare per ogni particolar

triangolo, ciò ch'è impossibile, o dimostrarla una volta per tutte ma dell'idea astratta di triangolo, di cui ogni triangolo particolare partecipa indifferentemente e n'è ugualmente rappresentato. Rispondo: benché, quando io fo la dimostrazione, io abbia sott'occhio l'idea d'un triangolo, per esempio, isoscele rettangolare, con lati d'una data lunghezza ecc., nondimeno io posso con certezza estendere il risultato agli altri triangoli rettilinei d'ogni classe e dimensione, perché non ho compromesso nella dimostrazione né l'angolo retto, né l'uguaglianza e lunghezza dei lati. È vero che il disegno che ho sott'occhio include tutti questi particolari, ma di questi non si tiene il minimo conto nella prova del teorema: non si afferma che i tre angoli son uguali a due retti perché uno di essi è retto o perché i lati adiacenti al retto sono uguali. Ciò mostra a sufficienza che l'angolo retto poteva anche esser obliquo, e i lati disuguali, e che anche con tutto ciò la dimostrazione sarebbe stata giusta. Concludo pertanto, che è vero di ogni triangolo obliquo o scaleno ciò che ho dimostrato di uno particolare rettangolo equilatero, ma non per averlo dimostrato d'un ideale triangolo astratto. E qui riconosco che uno può considerare una figura come un triangolo in genere, senza badare alle sue particolari qualità degli angoli e dei rapporti coi lati: fin qui si può astrarre; ma ciò non prova punto ch'egli possa foggare un'idea astratta generale e incoerente di triangolo. Del pari possiamo pensare a Pietro tanto come uomo che come animale, senza formare né la summenzionata idea astratta d'uomo né d'animale, ma sol in quanto non vien preso in considerazione tutto ciò ch'è percepito.

Allusione al realismo della Scolastica.

(17) Sarebbe poi lungo quanto inutile andar dietro agli Scolastici, quei grandi maestri dell'astrattezza, a

traverso tutti gl'inestricabili labirinti di errori e di controversie in cui vediamo sì va a cacciare la loro dottrina delle nature e dei concetti astratti. Quanti contrasti e polemiche, quanta dottissima polvere abbia sollevato tale questione, e qual vantaggio ne sia derivato all'uman genere, son cose oggi troppo note per insistervi. E poco importerebbe, se i pessimi effetti di quella teoria restassero soltanto nel cerchio di coloro che ne fanno professione aperta. Se si considera quante pene, fatiche e divisioni, per secoli e secoli, han costato lo studio e il progresso delle scienze, e come ciò nonostante gran parte di queste rimanga piena di oscurità e di dubbi, fra dispute senza fine; e come anche quelle ritenute fondamento delle più chiare e stringenti dimostrazioni contengano paradossi del tutto inconciliabili con l'intelletto umano, e, tirando le somme, una ben piccola parte porti aiuto e real beneficio all'umanità, o non rimanga piuttosto una distrazione innocente o un diletterismo; queste constatazioni, dico, ci getterebbero alla disperazione e a un disprezzo assoluto di tutti gli studi. Ma questo può forse cessare quando si scorgano i falsi principi che prevalsero nel mondo; tra i quali mi sembra non ve ne sia altro che abbia avuto maggior influenza sul pensiero della gente di scienza, di questo delle idee generali astratte.

3. - CRITICA DEL LINGUAGGIO.

Un nome non ha un contenuto proprio, ma ha un valore datogli per definizione o convenzione.

(18) Passiamo a considerare l'origine di quel diffuso concetto, che a me sembra stia nel linguaggio. E certo, nulla di meno esteso della stessa ragione poteva dar

origine a un'opinione così universalmente accettata (1). La verità di ciò appare, oltre che per altri argomenti, anche dall'aperta confessione dei più esperti difensori delle idee astratte, i quali convengono ch'esse son fatte in rapporto alle parole; onde segue chiaramente che se non ci fosse qualcosa come il linguaggio, ossia dei segni universali, non si sarebbe pensato per astrazione (2). Esaminiamo in che maniera le parole hanno contribuito a dare origine a quel malinteso. In primo luogo, si pensa che ogni nome abbia o debba avere un solo significato preciso e definito, e ciò inclina gli uomini a pensare che esistano quelle determinate idee astratte costituenti la realtà e l'oggetto solo e immediato rispondente ai nomi generali; e che dunque è per mezzo di queste idee astratte che un nome generale acquista un significato reale. Ma, in verità, non si tratta di un significato preciso e definito connesso ad ogni nome generale, il quale invece significa indifferentemente una quantità d'idee particolari: ciò emerge chiaramente dal già detto e apparirà tale a chiunque vi rifletta un istante. Si opporrà che ogni nome, essendo definito, è perciò ristretto a un significato certo: per esempio, un triangolo vien definito « una superficie piana compresa fra tre rette », per cui il nome si limita a denotare una certa idea e non altro. Rispondo: la definizione però non dice se la su-

(1) Intendi: l'opinione che una parola rappresenti sempre un'idea è così diffusa perché il linguaggio appare proprio lo strumento della ragione stessa. Se il linguaggio è razionale, si crede che sia razionale anche il suo valore reale (confondendo questo col valore pratico); ma altro è prendere un nome secondo una « definizione » — cioè secondo un significato che abbiamo convenuto di dargli per i bisogni dell'uso, come i giocatori convengono di dare un valore ai gettoni per servirsene in luogo di monete reali —, altro è crederlo un reale ed esistente oggetto astratto.

(2) Allude al Locke, *Saggio*, 3°, VI, 39 e altrove: un'idea astratta è portata da un nome generale.

perficie sia larga o stretta, nera o bianca, né se i lati sian lunghi o corti, eguali o no, né qual sia l'inclinazione degli angoli: caratteri tutti che posson avere la più grande varietà, per cui non v'ha più una determinata idea che limiti il significato dalla parola « triangolo ». Altro è conservare sempre a un nome la medesima definizione, e altro farne il rappresentante sempre d'una medesima idea: la prima cosa è necessaria, la seconda inutile e impraticabile.

Non è necessario che un nome suggerisca sempre una idea.

(19) Ma per dare più esteso ragguaglio del come la dottrina delle idee astratte sia scaturita da quella del linguaggio, si deve analizzare che cosa vi sia nell'opinione corrente, che il linguaggio abbia per suo unico scopo di comunicare appunto idee, e quindi ogni nome abbia un significato in quanto sostituisce un'idea. Se così è, e se è anche certo che dei nomi, che pur significano qualcosa, non rappresentano sempre particolari idee percepibili, si conclude subito che questi rappresentino concetti astratti. Ora, nessuno nega che vi siano molti nomi d'uso scientifico che non suggeriscono sempre agli altri idee determinate e particolari (o magari, a dire il vero, nessuna idea del tutto): ma con un po' d'attenzione si scoprirà non essere indispensabile, anche nel ragionamento più rigoroso, che i nomi aventi un contenuto e che dunque sostituiscono idee, debbano, in qualunque momento siano usati, eccitare nell'intelletto quelle idee che si fan loro sostituire: leggendo o parlando, gran parte dei nomi è adoperata come le lettere in algebra, dove, quantunque ogni lettera indichi una data quantità, pure, per il processo logico, non si richiede che ogni lettera a ogni passo ci suggerisca quella data quantità che deve rappresentare.

Il linguaggio è spesso usato a scopo soltanto pratico.

(20) Inoltre, comunicare idee indicandole con parole, non è il principale o l'unico scopo del linguaggio, come comunemente si suppone. Vi son altri scopi, come muovere certi sentimenti, incitare o distogliere da un'azione, suscitare certe tendenze nello spirito: scopi ai quali il primo è in tanti casi soltanto sussidiario, e qualche volta assente del tutto, allorché questi si posson ottenere senza di lui, come penso che avvenga di frequente nell'uso comune del linguaggio. Supplico il lettore di riflettere sopra sé stesso e verificare se non gli accada spesso, udendo o leggendo un discorso, che i sentimenti di paura, amore, odio, meraviglia e sdegno, e altri simili, nascano istantanei nel suo spirito alla percezione di certe parole senza esser accompagnati da alcuna idea. Infatti, le parole da prima produssero le immagini idonee a provocare quelle emozioni; ma, se non erro, quando il linguaggio è divenuto ancor più abituale, basta udirne i suoni o vederne i caratteri perché sovente sia istantaneamente seguito da quei sentimenti, prima prodotti per l'intervento delle idee, che ora vengono omesse. Per esempio, non possiamo sentirci allettati dalla promessa di una « cosa buona » senza farcene un'idea? o non ci sentiamo minacciati da un danno bastevole a farci paura, anche quando non pensiamo a un particolar dolore probabile, e anzi non ci si presenti nemmeno l'idea di un danno in genere? Chiunque voglia aggiungere qualche piccola sua riflessione a queste mie, gli apparirà, credo, evidente che i nomi comuni sono spesso usati nel linguaggio senza che chi parla li destini a indicare idee in sé stesse, per suscitarle in chi ascolta. E anche gli stessi nomi propri non sempre son pronunciati allo scopo di darci l'immagine viviva delle persone che s'intende essi rappresentino:

quando per esempio uno scolastico mi dice: «Aristotele l'ha detto», capisco benissimo ch'egli vuole dispormi ad accettarne l'opinione con la deferenza e sommissione ch'egli suole annettere a quel nome; ma l'effetto ne può esser così istantaneo, nello spirito di gente abituata a piegare il proprio giudizio all'autorità di quel filosofo, che è inammissibile ci sia di mezzo un'idea della persona o delle opere o della lor reputazione. E potrei addurre mille altri esempi di questo genere, ma perché insistere su cose che l'esperienza può senza dubbio suggerire ad ognuno?

Difendersi dall'uso errato delle parole.

(21) Credo d'aver dimostrato la impossibilità delle idee astratte. Abbiamo esaminato ciò che ne dissero i loro migliori difensori, e abbiám cercato di dimostrare che non servono a quei fini per cui si crederterò necessarie. Abbiamo infine trovato la sorgente di un tal fiume, che ci apparve chiarissima nel linguaggio. Io non posso negare che i vocaboli facciano un buon servizio, in quanto per mezzo loro tutto il cumulo del sapere acquisito col concorso degli uomini di scienza d'ogni tempo e nazione può tradursi sotto i nostri occhi e farsi proprietà del singolo uomo; ma nel tempo stesso è mio dovere riconoscere che molte parti della conoscenza furon rese stranamente problematiche e nebulose dall'uso errato delle parole e dai modi generici di esprimersi in cui son presentate. Siccome appunto le parole hanno tanta forza d'imporsi all'intelletto, ogni volta che io studio le idee mi debbo sforzare di renderle pure e nude al mio sguardo, e difendermi per quanto posso da quei pensieri che l'uso lungo e costante ha strettamente unito con certe parole [come «materia», «natura» ecc.]. Da ciò io mi posso aspettare i seguenti vantaggi:

Vantaggi che se ne potranno avere.

(22) Primo: sono sicuro di render chiare tutte le questioni di pure parole, le quali spuntando come ortiche in quasi tutte le scienze, furon un enorme impedimento al progresso della vera e sana conoscenza. Secondo: questa mi sembra una via sicura per districarmi da quella fine e sottil rete d'idee astratte, che arresta ed avvince in modo così pietoso il pensiero degli uomini; con questo particolare in più, che quanto più acuto e curioso n'era l'ingegno, tanto più vi affondava e vi restava legato e costretto. Terzo: fino a che io limito il mio esame alle idee spogliandole delle parole, non so come potrei sbagliare. Sono gli oggetti che io considero, e li conosco chiaramente e adeguatamente. Io non posso illudermi pensando di avere un'idea che non ho. Non è possibile che immagini una delle mie idee come simile o dissimile se non è così; per discernere le concordanze e discordanze fra le mie idee, per vedere quali idee entrano in un'idea composta e quali no, basta allora percepire attentamente ciò che passa nel proprio intelletto.

Verbalismo e astrattismo si rinviando a vicenda il loro errore.

(23) Ma per cogliere questi vantaggi si deve presupporre d'esser intieramente liberi dall'inganno delle parole, ciò che non oso promettere a me stesso, tanto è cosa ardua rompere un legame così remoto e rafforzato da una così lunga abitudine com'è quella che stringe le parole e le idee. Mi pare che la dottrina dell'astrazione sia quella che ha molto aumentato questa difficoltà: fino a che gli uomini pensano che a parole astratte corrispondano idee astratte, non è strano che prendano le parole per idee; mentre si troverebbe inattuabile [in questo caso, il mio metodo] di lasciar da parte la parola

e fissare nel pensiero l'idea: questa, essendo astratta, è in sé medesima del tutto inconcepibile. Ecco, mi sembra, la principale causa per cui coloro che così calorosamente raccomandavano agli altri di contemplare nelle lor meditazioni l'idea pura, lasciando da parte l'uso della parola, essi per primi mancarono alla metà. Da tempo, molti ben s'accorsero delle opinioni assurde e delle dispute senza senso dovute all'abuso di verbalismo, e per portarvi rimedio consigliarono di stare attenti alle idee significate e distogliere l'attenzione dalle parole che le significano. Ma per quanto sia ottimo per chiunque il consiglio che ci diedero, è chiaro ch'essi medesimi non lo tennero nel dovuto rispetto fin che pensavano che l'unico uso diretto delle parole fosse di significare le idee, e che il significato diretto di ogni nome comune fosse una determinata idea astratta.

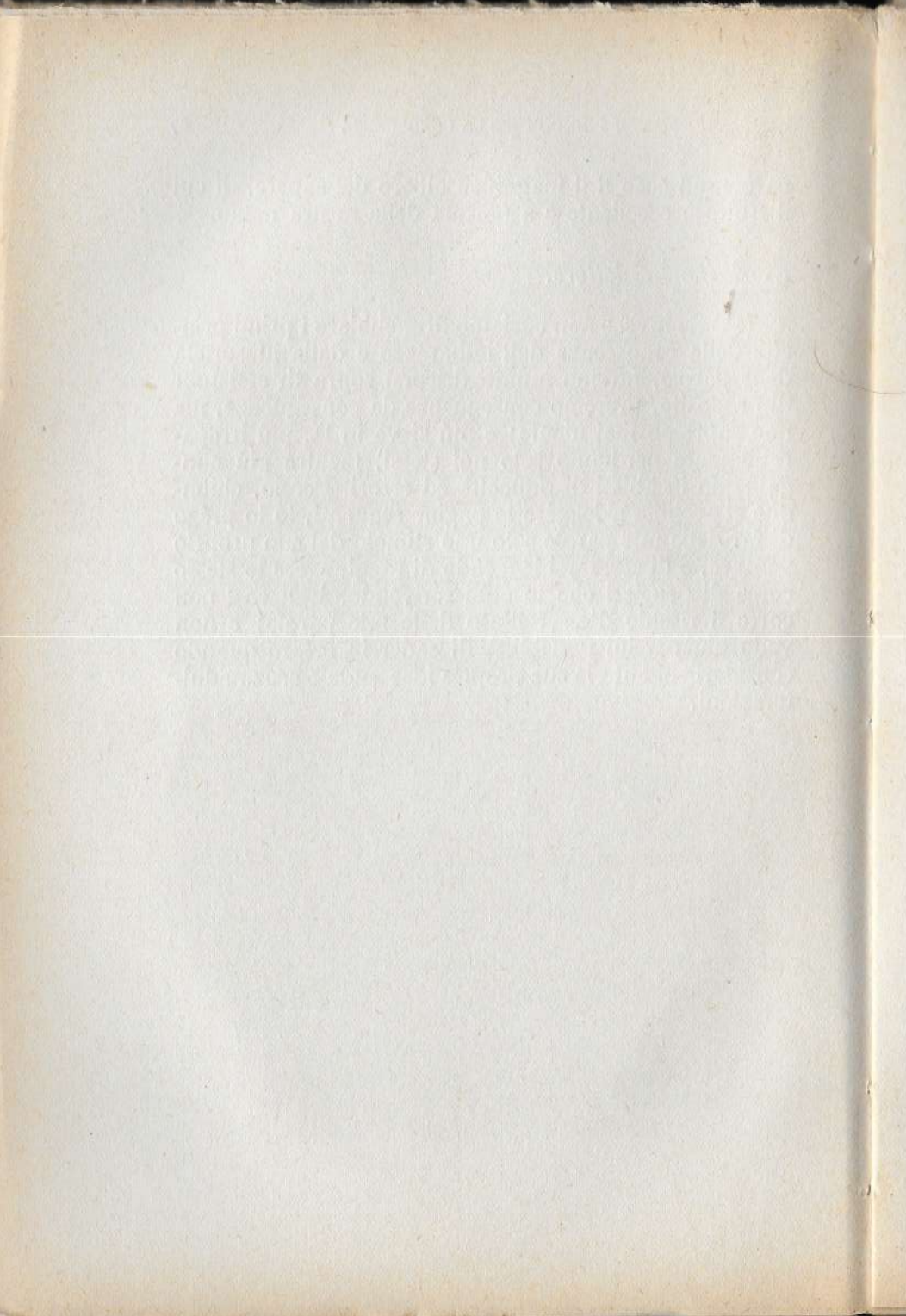
Rimuovere il velario delle parole frapposto tra noi e la realtà.

(24) Però, se questi errori sono stati riconosciuti, si può assai agevolmente prevenire l'influenza delle parole. Se si sa che non vi sono altre idee che quelle concrete, non s'imbrogia sé stessi a cercarle invano altrove e a cercar di concepire le idee astratte corrispondenti a ogni nome. E se si ricorda che i nomi non sempre sostituiscono idee, ci si risparmierà la fatica di andar in cerca d'idee dove non ce n'è. Sarebbe dunque augurabile che ciascuno si sforzasse a tutt'uomo per avere chiara la visione delle idee che intende studiare, separandole da tutta quell'impalcatura ingombrante di vocaboli che contribuisce tanto a oscurare il giudizio e a disperdere l'attenzione. Inutilmente investighiamo nei cieli e frughiamo nelle viscere della terra; inutilmente consultiamo i volumi dei dotti e rintracciamo le incerte orme del tempo antico. Ci basta solo levar via il velario delle

parole, ed ecco lí il magnifico albero del sapere, di cui il frutto è eccellente e a portata della nostra mano.

Esortazione al lettore.

(25) Se invece non curiamo di snebbiare i primi principi della conoscenza dall'imbarazzo e dalla illusorietà delle parole, faremo infiniti discorsi sopra di essi fuor di proposito, tireremo conseguenze da conseguenze, ma non sapremo mai niente; e piú si va in là, piú irrimediabilmente perdiamo solo noi stessi, mentre piú c'ingolfiamo in abissi di difficoltà ed errori. Perciò, chiunque si accinga a leggere le pagine seguenti, io lo prego di far delle mie parole solo uno stimolo del suo proprio pensare, e di sforzarsi leggendo di raggiungere lo stesso corso di pensieri che io ebbi scrivendo. Egli cosí non corre il rischio d'esser illuso dalle mie parole; e non vedo piú per lui possibilità di cader in errore quando consideri soltanto le sue proprie idee nude e senza adulterazioni.





FINOCCHI

I. - L'IMMATERIALISMO

Gli oggetti della conoscenza sono idee sensibili percepite, o immagini riprodotte per la memoria. Le « cose » sono gruppi di idee.

(§ 1) Per chiunque si ponga a esaminare che cosa siano gli oggetti della conoscenza umana, deve risultare ben evidente questo: che si tratta, o di idee attualmente impresse nei sensi, o di altre idee percepite quando facciamo attenzione ai sentimenti e alle attività dello spirito; o infine d'idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, ossia componendo e scomponendo, o almeno ripresentandoci le idee prima percepite nei detti modi. Con la vista ho le idee di luce e di colori nelle lor varietà e differenze di grado. Col tatto percepisco la durezza e la morbidezza, il caldo e il freddo, il moto e la resistenza; e anche qui più o meno secondo l'intensità e la quantità. L'olfatto mi dà gli odori, il gusto i sapori e l'udito trasmette i suoni allo spirito, in tutte le lor varietà di tono e di mescolanze. Ora, quando parecchie di queste sensazioni si trovano sempre insieme, le indichiamo con un solo nome e le intendiamo come la stessa « cosa ». Per esempio, un certo colore e odore e una data forma e consistenza trovati uniti, saranno presi per una certa cosa

distinta, che significheremo col nome « mela »; e del pari altri aggregati d'idee formeranno una pietra, un albero, un libro o altre simili cose sensibili; le quali, facendoci anche piacere o dispiacere, stimoleranno l'amore e l'odio, la gioia e il dolore, ecc.

Il soggetto non è un'idea, ma è l'attività che percepisce e agisce.

(2) Ma, oltre tutta quest'infinita varietà d'idee, ossia di « oggetti » della conoscenza, c'è qualcosa [il « soggetto »] che li conosce, che li percepisce; e che agisce in vario modo sopra di essi, come sarebbe volere, immaginare, ricordare. Questo percepire e questo esser attivo, è ciò che io chiamo « pensiero », « spirito », « anima », ovvero « io ». Con questi termini non indico nessuna delle mie idee, ma qualcosa di completamente distinto da esse ed in cui esse esistono, o, ciò ch'è lo stesso, per cui esse sono percepite: giacché, in che consiste l'esistere di un'idea se non nell'esser percepita?

L'« esistere » di una cosa consiste nell'essere percepita.

(3) Tutti ammetteranno che, né i nostri pensieri, né i nostri sentimenti, né le idee formate con l'immaginazione esistono fuori dello spirito. Ma, per me, non è men evidente che anche le varie sensazioni, ossia le idee impresses nei sensi, comunque mescolate e combinate insieme — vale a dire, qualunque oggetto esse compongano col loro aggruppamento —, non posson esistere in altro modo che in una mente che le percepisca. Credo che ognuno vedrà ciò intuitivamente, purché faccia attenzione al significato che diamo alla parola « esistere » quando si tratta del mondo sensibile. La tavola su cui scrivo, io dico che « esiste », e intendo dire che la veggio

e la tocco. Se esco da questa stanza, dirò ancora che la tavola esiste, ma intendendo dire che rientrando la potrei percepire, o che un altro la percepisce realmente. « C'è un odore », significa: un odore è stato percepito; « c'è un suono », è stato udito; un colore, una figura, sono stati percepiti con la vista e il tatto. Questo, soltanto questo io posso intendere dicendo « è »: parlare di un'esistenza assoluta, di cose senza pensiero e senza alcun rapporto al lor venire percepite, a me sembra del tutto inintelligibile. L'esse delle cose consiste nel *percipi*, e non è ammissibile che abbiano una qualsiasi esistenza fuori delle menti, ossia delle cose pensanti che le percepiscono.

L'esistere di una cosa in sé è assurdo.

(4) È però vero, che fra gli uomini domina la strana opinione che le case, i monti, i fiumi e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza in natura, ossia reale [in sé], fuori dall'esser percepiti dall'intelletto. Ma per quanto sia grande la sicurezza e universale il consenso del mondo in questo principio, chiunque abbia il coraggio di metterlo in questione potrà riconoscere, se non erro, ch'esso implica un manifesto controsenso. Che sono infatti gli oggetti or nominati, se non cose percepite coi sensi? Non è totalmente assurdo che una qualunque di tali cose, o qualche loro combinazione, esista senza venir percepita? (1).

(1) Il B. si schiera dunque contro il « fenomenismo », che intende i sensibili quali apparenze d'un mondo in sé, inconoscibile: « Non è per me una prova a bastanza evidente dell'esistenza di questo guanto, vederlo, toccarlo, portarlo? E, se ciò non basta, come potrei esser assicurato della realtà di questa cosa, che vedo ora e qui, dal supporre che un qualcosa ignoto, che non ho mai visto né potrei vedere, esista in modo ignoto, in luogo ignoto o magari in nessun luogo? Come una supposta realtà intangibile potrebbe provare che qualcosa di tangibile

Quella del realismo ingenuo è un'astrazione illegittima (1).

(5) Andando in fondo a quella credenza, forse troveremo ch'essa dipende dalla dottrina delle idee astratte. Quale astrazione più sottile infatti, che il separare l'esistenza di oggetti sensibili dal fatto d'esser percepiti, e così di concepirli reali fuori della percezione? Luce e colori, caldo e freddo, estensione e figura, insomma tutto quel che si vede e si sente, che altro sono se non altrettante sensazioni, nozioni, idee, ossia impressioni sensibili? È mai possibile dividere, anche nel pensiero, una di queste cose dalla percezione? Per me, sarebbe come voler separare una cosa da sé medesima. Col pensiero, io posso, è vero, separare o concepire a parte l'una dall'altra delle cose, che forse non ho mai percepite divise in tal modo sensibilmente: immagino il tronco del corpo senza le estremità, o concepisco il profumo della rosa senza pensare alla rosa stessa. Fin qui, non nego che si possa astrarre, intendendo il termine astrazione esteso soltanto al concepire separatamente quegli oggetti che realmente posson esistere in tante parti, ossia venire così percepiti di fatto. Ma anche la mia facoltà d'immaginare o di concepire non può

esista realmente; o una realtà invisibile proverebbe l'esistenza di qualcosa di visibile; e, in genere, che qualcosa che non è percettibile provi l'esistenza di qualcosa di percettibile? », chiede Filonous nel 3° Dialogo. Si noti che il B. con ciò combatte anche il « soggettivismo », il credere cioè che il sensibile sia un fatto di coscienza, una traduzione soggettiva (rappresentazione o immagine) di qualcosa d'oggettivo posto fuori di noi.

(1) Si chiama realismo ingenuo il credere che l'oggetto sensibile esista fuori di noi e indipendentemente da noi (e in generale, « realismo » significa il credere reali in sé gli oggetti della nostra conoscenza). Vi si oppone il « relativismo ». Il realismo è dogmatico, il relativismo è critico.

oltrepassare le condizioni della reale esistenza o percezione. Per cui, come non posso vedere o sentire qualcosa senza averne la sensazione attuale, così non posso concepire nel pensiero una cosa sensibile, un oggetto, indipendente dalla sua sensazione o percezione.

È ovvia la relatività del conosciuto al conoscente.

(6) Ci son delle verità così palmari, così ovvie al pensiero umano, che basta aprir gli occhi per vederle. Metto nel numero questa, importantissima: che tutto quanto il coro celeste e l'arredamento terrestre, ossia tutti i corpi che compongono l'immenso ordinamento del mondo, non hanno sussistenza fuori di una mente; che il loro essere è l'esser percepiti o conosciuti, e che perciò, fino a che non vengono attualmente da me percepiti e non esistono nella mia mente (1) o in qualche altro spirito creato, non posson avere alcuna esistenza vera e propria, oppure debbon esistere nella mente di

(1) Questo « nella mia mente » può far pensare che il relativismo del B. sia soggettivista, cioè che i sensibili sian di natura subiettiva e psicologica. No: il soggetto è volontà e praticità, e la realtà di questo valore è affatto eterogenea dalla realtà delle idee sensibili. Il « nella mente » è un locativo affatto analogico. Nel 3° *Dialogo* Hylas osserva a Filonous: « *Voi non potete dire che gli oggetti sono nella vostra mente come i libri nel vostro studio; o che le cose s' imprimono in essa come la forma d'un suggello nella cera. In che senso si devon allora intendere queste espressioni?* ». E Filonous risponde: « *No, Hylas: quando parlo degli oggetti come esistenti nella mente o impressi sui sensi, non intendo ciò nel significato grossolano materiale e letterale, come quando si dice che i corpi esistono in un luogo o che un suggello s'imprime nella cera. Intendo solo dire che la mente li percepisce e li comprende, e che essa li riceve dal di fuori o da un essere distinto da essa* ». Insomma, quando diciamo che gli oggetti sono nella mente, « *non v'ha nulla in ciò che di molto conforme alla solita analogia del linguaggio, poiché la maggior parte delle operazioni mentali son designate con vocaboli presi a prestito dalle cose sensibili* ».

qualche Spirito Eterno. Attribuire a qualche lor proprietà un'esistenza indipendente dal pensiero, è del tutto inintelligibile e implica un'assurda astrazione. Per convincersene basta che il lettore rifletta se gli riesce di separare nel suo proprio pensiero l'essere d'un oggetto sensibile dal suo esser percepito.

La sola sostanza o realtà in sé è lo spirito.

(7) Da ciò risulta all'evidenza, che non v'ha altra sostanza che lo spirito, ossia colui che percepisce. Ma, per provare ciò appieno, si consideri che le qualità sensibili si riducono a colori, forme, movimenti, odori, gusti ecc., ossia alle idee percepite dai sensi: ora, per un'idea, sarebbe contraddittorio esistere in una cosa non percipiente, dal momento che avere un'idea e percepirla è tutt'uno; per conseguenza, colore figura e ogni altra qualità devono esistere nel soggetto percipiente. È chiaro che non ci può essere una sostanza non pensante, un *substratum* [materiale], sotto queste idee.

Le idee non sono «rappresentazioni» di un oggetto simile esterno.

(8) Ma, si dirà, quantunque le idee per sé stesse non esistano fuori del pensiero, ci posson essere oggetti che loro somiglino e di cui esse sian copie o immagini, e questi oggetti esisteranno fuori del pensiero, in una sostanza non pensante. Rispondo: un'idea non può rassomigliare ad altro che a un'idea; un colore, una figura non posson dirsi simili che a un altro colore, a un'altra figura. Se riflettiamo un istante sul nostro modo di pensare, troveremo ch'è impossibile concepire un rapporto di somiglianza se non è la somiglianza fra idee nostre. E poi, io chiedo: quei supposti «originali», ossia oggetti esterni, di cui le nostre idee sarebbero le immagini o «rappresentazioni», sono essi medesimi per-

cepibili o no? Se lo sono, si tratta dunque d'idee, e abbiamo ragione noi; e se dite che non son percepibili, io domando a tutti se sia ragionevole il pretendere, che un colore sia simile a qualcosa che non si può vedere, il duro e il molle a qualcosa che non si può toccare, e così via!

La teoria delle qualità prime e seconde.

(9) C'è poi chi introduce una distinzione fra qualità « primarie » e qualità « secondarie » [il Locke]. Con le prime intendono l'estensione, la figura, il moto, la quiete, la solidità o impenetrabilità, e il numero; con le seconde indicano tutte le rimanenti qualità sensibili, come colori suoni sapori e simili. Allora, per le idee di quest'ultima categoria, convengono che esse non assomiglino a nulla di esistente fuori della mente, di non percepito; ma sostengono che le nostre idee delle qualità primarie siano invece i modelli o le immagini di realtà esistenti in sé indipendentemente dal pensiero, in una sostanza non pensante che chiamano « materia ». Per materia si dovrebbe dunque intendere una sostanza inerte, insensibile, nella quale forma estensione e movimento sussistano attualmente in sé. Ma dal già detto appare evidente, che l'estensione, la figura, il movimento ecc. non sono che idee esistenti nel pensiero, e che un'idea non può venir riferita che a un'altra idea; ond'è che né esse né i loro archetipi posson esistere in una sostanza non percipiente. È dunque pacifico, che la nozione stessa di ciò che costoro chiamano materia o sostanza corporea implica contraddizione.

Le qualità prime sono della stessa natura delle seconde, e si riducono a sensibili.

(10) Coloro che asseriscono, che la figura, il moto e le altre qualità primarie, ossia originali, esisterebbero

fuori della mente, in una sostanza non pensante, nel tempo stesso però riconoscono che i colori, i suoni, il caldo e il freddo e altre simili qualità secondarie non si trovano nelle stesse condizioni: queste sono invece, lo ammettono, sensazioni esistenti sol nella mente, e che volta per volta dipenderebbero dal variare delle dimensioni, della struttura e dei movimenti delle particelle della materia [ossia dal variare delle qualità primarie]. Su ciò, secondo essi, non cade dubbio, ch   lo si pu   dimostrare senza eccezione. Ma intanto, se    vero che queste qualit   originarie son sempre indissolubilmente legate alle altre qualit   sensibili, tanto che neppure il pensiero ne pu   astrarre, deve seguire che anche le prime non esistono che nel pensiero. Per me, io scorgo ben chiaro che non    in mio potere di farmi un'idea d'un corpo esteso e in moto senza attribuirgli insieme qualche colore o altra qualit   sensibile, di quelle che si ammette esistano sol nella mente. In somma, estensione figura e movimento, separati per astrazione da tutte le rimanenti qualit  , diventano inconcepibili. Pertanto, l   dove si trovano queste debbon trovarsi anche quelle, vale a dire nel pensiero e in nessun altro luogo.

L'estensione e il movimento in generale, sono astrazioni.

(II) Inoltre, anche « grande » o « piccolo », « veloce » o « lento » [gli attributi dell'estensione e del moto] sono qualit   che non esistono in altro luogo fuori di noi: sono in tutto e per tutto dei relativi, e variano secondo il variare della costituzione o della posizione degli organi dei sensi. Allora, un'estensione esistente fuori della mente non dovrebb'essere n   grande n   piccola, un movimento n   lento n   veloce, ossia non sarebbero nulla. Si obietter  : c'   un'estensione in generale, un moto in generale; ma in tal modo di vedere apparisce, quanto l'opinione su l'esistenza di sostanze

estese e di oggetti che si muovono fuori d'ogni pensiero dipenda da quella strana dottrina [della realtà] delle idee astratte. Né mi posso qui trattener dal notare, fino a che punto questa definizione vaga e generica d'una materia o sostanza corporea, alla quale i moderni filosofi son trascinati dai lor principi, rassomigli all'antiquata e ridicola nozione della « materia prima » di Aristotele e de' suoi seguaci. È vero che un corpo solido non è concepibile senza estensione; ma se l'esteso, come s'è visto, non può esistere che in una sostanza pensante, lo stesso dev'essere del solido.

Tanto più la quantità è figlia del nostro pensiero.

(12) Il numero è anch'esso figlio in tutto del pensiero. Anche ammesso che le « qualità » possano esistere in sé, si dovrà convenire che la « quantità » è creatura dello spirito, al solo considerare che il medesimo oggetto porta differenti denominazioni numeriche secondo che lo riguardiamo sotto rapporti diversi. Per esempio, la medesima estensione è uno, tre o trentasei secondo che il pensiero la riferisce alla « yard » [misura di tre piedi], al « piede » o al « pollice » [duodecima parte del piede]. Sono così visibili la relatività del numero e la sua dipendenza dall'intelletto, che riesce strano il pensare che alcuno gli attribuisca un'esistenza indipendente, fuori del pensiero. Noi diciamo: un libro, una pagina, una riga ecc., e tutt'e tre queste cose sono ugualmente ciascuna un'unità, mentre pure l'una contiene molte delle altre: è chiaro che in ciascun caso il numero uno si riferisce a una particolar combinazione d'idee riunite per convenzione arbitraria dal pensiero.

Anche l'unità è un astratto.

(13) So bene che, secondo alcuni, l'unità sarebbe un'idea semplice e non composta, che accompagne-

rebbe tutte le altre idee nel pensiero. Ma io non m'accorgo di possedere una simile idea rispondente al termine « unità »: se l'avessi, mi sembra che dovrei trovarla, e anzi essa sarebbe la più familiare di tutte per il mio intelletto, poiché si dice che accompagna tutte le altre idee e che vien percepita su tutte le vie della sensazione e della riflessione. In breve, non si tratta che di un'idea astratta.

Ogni sensibile, senza eccezione, è relativo alla conoscenza.

(14) Ma è tempo d'aggiungere che, nella stessa maniera con cui i moderni filosofi provano che certe qualità sensibili [le secondarie] non hanno esistenza nella materia, fuori di noi, si può dimostrare che qualunque altra qualità sensibile si trova nel medesimo caso. Si dice, per esempio, che caldo e freddo son affezioni date unicamente nello spirito, e niente affatto copie di cose esistenti realmente nelle sostanze corporee che ci eccitano, perché infatti lo stesso corpo che sembra freddo a una mano [più calda], sembrerà caldo all'altra [più fredda]. E allora perché non ragionare ugualmente per dimostrare che la forma e l'estensione non sono copie o immagini di qualità esistenti nella materia, dal momento che lo stesso occhio situato in luoghi diversi, oppure occhi di diversa struttura posti nello stesso luogo, le vedranno diversamente; così che esse non possono essere immagini di qualche altra cosa fissa e determinata fuori d'ogni spirito? Del pari, si conviene che il dolce non è nel corpo sapido dal momento che, senza che questo corpo muti, il dolce può diventare amaro, come nel caso di febbre o di qualche alterazione dell'organo gustativo: non è altrettanto logico il dire, che nemmeno un movimento è fuori dello spirito, poiché è noto che un movimento appare più lento se la succes-

sione delle idee nel pensiero diviene più rapida, mentre nulla cangia nell'oggetto esterno?

Non possiamo parlare di oggetti «esterni».

(15) In breve, si considerino gli argomenti che si ritengono manifestamente buoni per dimostrare che colori e sapori esistono soltanto nello spirito, e si troverà che li possiamo far valere con pari efficacia rispetto all'estensione, alla figura e al movimento. Certamente dobbiam confessare che un tal modo d'argomentare non dimostra tanto l'inesistenza d'un oggetto esteso e colorito, quanto l'insufficienza de' nostri sensi che non ci apprendono la vera estensione o il vero colore di quell'oggetto. Ma intanto gli argomenti che abbiamo portato mostrano almeno in modo inequivocabile, che un'estensione come un colore o qualunque altra qualità, essendo sensibile, non può sussistere in un soggetto non pensante, fuori dello spirito; ossia, ch'è davvero impossibile che ci sia qualcosa come un «oggetto esterno».

Il falso concetto di «materia» come substratum.

(16) Ma lasciatemi esaminare ancora un po' l'opinione più accettata. Si afferma che l'estensione è un modo o accidente della materia, e che la materia è il *substratum* che la sopporta. Ora, io vorrei che mi si spiegasse che cosa s'intende per materia che «sopporta» l'estensione. Si risponderà che non abbiamo idea della materia ed è quindi impossibile spiegare. Ribatto allora io: anche se non ne avete un'idea positiva, se le parole che adoperate hanno un senso, dovete possederne almeno un'idea relativa: se ignorate ciò che è la materia, bisogna almeno supporre che conosciate quale rapporto ha con quegli accidenti ch'essa sostiene, come voi dite.

È evidente che non intenderemo quel « sopportare » nel senso volgare e letterale, come se si parlasse di pilastri che sostengono una fabbrica. Come dunque si dovrà interpretare questa parola?

La sostanza materiale è un'idea generica astratta.

(17) Se analizziamo che cosa i filosofi più scrupolosi dichiarano d'intendere per « sostanza materiale », troviamo che riconoscon da sé di non annettere senso alcuno a queste parole, fuorché l'idea di essere in generale, aggiungendovi la relativa nozione del suo sopportare gli accidenti. A me, l'idea generica di essere sembra la più astratta e la meno comprensibile di tutte; quanto poi alla proprietà di sopportar gli accidenti, non potendo, come ho notato, venire intesa nel significato comune dei vocaboli, dovrebbe averne un altro; ma quale, essi non lo dicono. Così, quando considero le due parti, o meglio i due aspetti del valore che si dà alle parole « sostanza materiale », mi convinco che non si annette loro alcun senso distinto. A che dunque sec-carci ancora a discutere d'un *substratum* materiale che starebbe sotto la forma, il movimento e le altre qualità sensibili? Non presuppone esso che queste qualità abbiano un'esistenza fuori d'ogni mente, cosa assolutamente inconcepibile e ripugnante alla ragione?

La materia sarebbe inconoscibile così dal senso come dalla ragione.

(18) Ma quand'anche fosse possibile che sostanze corporee, provviste di forme e movimenti, esistessero per sé, in corrispondenza alle idee che noi ci facciamo dei corpi, come potremmo saperlo? O si dovrebbero conoscere coi sensi, o con la ragione. Ma i sensi non ci danno altra conoscenza che le sensazioni, si chiamino idee o cose direttamente percepite è lo stesso: le sensa-

zioni non ci posson informare di cose esistenti fuori dello spirito, ossia non percepite e simili a quelle percepite. Gli stessi materialisti lo riconoscono. Se dunque riusciamo ad avere una qualche nozione d'un mondo esterno, resta che ciò avvenga per opera del ragionamento, inferendo la sua esistenza da ciò che percepiamo intuitivamente coi sensi. Ma io non trovo ragione per credere all'esistenza dei corpi fuori dello spirito inducendola dalle percezioni, quando gli stessi difensori della materia non pretendono che vi sia necessaria connessione tra quei corpi in sé e le nostre idee. Tutti del resto ammettono — e ciò che si osserva nei sogni, nel delirio ecc., non ci lascia dubbio sul fatto — che noi possiamo venire impressionati dalle idee che abbiamo al momento, senza che vi siano degli oggetti esterni lor somiglianti. Dal che risulta evidente, non esser necessario supporre dei corpi esterni perché si producano le idee: se si ammette che tali idee [libere] son talvolta prodotte, lo potrebbero esser sempre, nel medesimo ordine in cui le abbiamo di fatto, e senza il concorso di quei corpi [materiali].

L'ipotesi della materia sarebbe anche inutile.

(19) Però, anche potendosi aver sensazioni senza oggetti esterni, forse può sembrare più facile concepire e spiegare il modo del loro prodursi supponendo dei corpi esterni fatti a lor somiglianza piuttosto che con altra ipotesi; nel qual caso diverrebbe almeno probabile esservi qualcosa come dei corpi che ecciterebbero le loro idee nella nostra mente. Ma nemmeno questo è sostenibile, giacché, quando si sian concessi ai materialisti i loro corpi esterni, essi confessano di non sapere come produrrebbero le nostre idee. Costoro infatti si riconoscono incapaci a comprendere come un corpo possa agire sopra lo spirito, cioè come possa imprimere un'idea nella

mente. È dunque chiaro che il prodursi di sensazioni o idee nello spirito non giustifica il ricorso a una materia o sostanza corporea, poiché tale fatto resta inesplicabile con o senza questa supposizione. Anche se dei corpi potessero esistere fuori del pensiero, sostenere che in effetto esistono diventa un'opinione campata in aria: sarebbe come supporre del tutto gratuitamente che Dio ha creato un'innumerabile quantità di esseri affatto inutili e che non servono a niente.

Ci siano o no corpi esterni, non è possibile conoscerli ed è sempre ugualmente possibile supporli.

(20) Riassumendo, se ci fossero i corpi esterni, non giungerebbero mai alla nostra conoscenza; se non ci fossero, avremmo le stesse identiche ragioni che ora abbiamo di pensare che ci siano. Supponete — nessuno contesterà che ciò sia ammissibile — un intelletto senza l'aiuto di corpi esterni, in cui si attui la stessa serie di sensazioni o idee che avete voi, impresse nello stesso ordine e con la stessa vivezza nella sua mente. Io domando se questo intelletto non avrebbe le stesse ragioni che avete voi, per credere all'esistenza di sostanze corporee rappresentate da quelle sue idee e stimolanti il suo spirito! Senza dubbio: e basterebbe questa considerazione a ispirare a un uomo di buon senso qualche dubbio sulla validità di qualunque argomento credesse di avere a favore dell'esistenza di corpi esterni allo spirito.

L'ipotesi della materia è anche moralmente nociva, come si vedrà poi.

(21) Se fosse poi necessario aggiungere altre prove contro l'esistenza della materia, oltre ciò che fu detto, potrei mostrare quali errori e quali difficoltà — per non

dire quali empietà — scaturiscono da quell'opinione. Essa in filosofia ha dato origine a infinite dispute e controversie, e molte ancor più gravi in fatto di religione. Ma non voglio qui entrare in particolari su ciò, sia perché credo inutili gli argomenti *a posteriori* per confermare quello che, se non erro, ho sufficientemente dimostrato *a priori*, sia perché avrò più tardi occasione di sfiorarne qualcuno.

Basta comprendere che « esse est percipi » per vedere l'assurdo del realismo materialista (I).

(22) Temo del resto d'aver dato occasione al rimprovero di prolissità inutile nel trattare di queste cose. A che infatti diffondersi in dimostrazioni quando una o due righe raggiungono l'evidenza per chiunque sia capace della minima riflessione? Basta che contemplate i vostri pensieri e vi studiate di scoprire se siete capaci di concepire un suono, una figura, un movimento, un colore esistenti fuori della mente, ossia non percepiti. Questa semplice prova vi farà forse capire che la vostra opinione era una contraddizione patente. Tanto che io mi contento di ridurre tutta la disputa a questo solo punto: se voi riuscite a comprendere che sia possibile che una sostanza estesa e mobile, o, in generale, che un'idea, o ciò ch'è simile a un'idea, esista altrimenti che in una mente che la percepisce, sono pronto a darvi causa vinta; nel qual caso vi accorderò anche l'esistenza

(I) Il razionalismo, credendo alla realtà del pensiero (e cioè che i concetti veri perché chiari ed evidenti, siano anche oggettivamente reali), conduce, nella sua parte scientifica e sperimentale, a un realismo materialista, che crede assoluti e in sé i rapporti di spazio, tempo e moto, prendendoli come attributi d'una realtà corporea; e nella sua parte morale e religiosa conduce a uno spiritualismo sostanzialista, che intende anche lo spirito come realtà oggettiva, idea. Il B. combatte l'uno e l'altro.

di tutta quella congerie di corpi esterni a cui tenete, quantunque non mi possiate dare alcuna ragione del credervi né farmi capire a che cosa servirebbero, posto che esistano. Voglio dire, che la pura possibilità che la vostra opinione sia vera sarà argomento bastante per provare che è vera di fatto.

L'esistenza d'un oggetto implica che qualcuno la conosca.

(23) Ma voi direte certo, che nulla v'è più facile dell'immaginare, per esempio, degli alberi in un giardino o dei libri in uno scaffale, e che nessuno sia lì a percepirli. Rispondo che lo potete infatti: non qui è la difficoltà; ma, ditemi, che cos'è questo se non formare nel vostro spirito certe idee che chiamate libri e alberi, omettendo nel tempo stesso l'idea di qualcuno che li possa percepire? Non siete voi stessi che li percepite o li pensate in questo istante? Ciò non serve dunque allo scopo; è solo una prova che voi potete formare o immaginare delle idee nella vostra mente, ma non che voi possiate concepire la esistenza di oggetti del vostro pensiero come possibile fuori dello spirito. Per riuscire al vostro intento sarebbe indispensabile che voi concepieste quegli oggetti come esistenti senza esser percepiti o pensati, il che è una palmare contraddizione. Quando noi ci sforziamo di concepir l'esistenza di corpi esterni, non facciamo altro che contemplare le nostre proprie idee; ma il pensiero, non accorgendosi di sé medesimo, s'illude pensando di poter concepire e di concepire infatti dei corpi esterni esistenti senza di esso, ossia fuori dello spirito, benché proprio in quell'istante siano appresi da lui ed esistano in lui. Con un po' d'attenzione ognuno riconoscerà la verità e l'evidenza di quanto diciamo, e non c'è bisogno d'insistere con altre prove contro l'esistenza della sostanza materiale.

O non senso, o contraddizione.

(24) È facile assicurarsi con una piccola investigazione riflettente sul nostro stesso pensiero, se sia o no possibile di comprendere il significato d'una frase come questa: «esistenza assoluta di oggetti sensibili in sé stessi e fuori del pensiero». Per me è chiaro ch'essa esprime una contraddizione in termini, oppure ch'è vuota di senso. E per convincer gli altri ch'è proprio così non trovo mezzo migliore e più semplice che pregare ciascuno di osservare con calma i propri pensieri: se così facendo verrà a galla la vuotaggine e l'assurdo di quell'espressione, non c'è da aggiunger altro per convincerli. Insisto dunque su ciò: le parole, come «esistenza assoluta di cose non pensanti», o non han senso, o implicano una contraddizione; ecco quello che ripeto e cerco d'inculcare e insisto nel raccomandare all'attento lettore.

Le idee sono inattive e non possono agire dal di fuori su noi.

(25) Tutte le nostre idee, sensazioni o nozioni, o le cose che percepiamo distinguendole come tali con l'aiuto dei nomi, sono visibilmente inattive; non includono né alcuna potenza né azione. Cosicché un'idea, un oggetto del pensiero, non può produrre un'altra idea o causare un mutamento in qualcuna di esse. Per ben persuaderci di questa verità non occorre altro che la semplice osservazione su le nostre idee, giacché, esistendo esse e ciascuna delle loro parti unicamente nello spirito, non vi è in esse che ciò ch'è percepito: ora, chiunque esamini con attenzione le sue idee, siano del senso o siano della riflessione, non vi scorgerà né potenza né attività propria, ché nulla di ciò vi si trova. Stiamo un po' attenti e scopriremo che l'essere stesso di un'idea implica passività e inerzia, per cui è impossibile che un'idea faccia

qualche cosa, o, per dirla più esattamente, sia la causa di qualche cosa. E nemmeno essa può esser la parvenza o il modello d'un essere attivo suo simile, come risulta dal paragrafo 8. Ne segue che estensione, figura e movimento non possono esser presi come la causa delle nostre sensazioni; e quando si dice che quest'ultime sono gli effetti del potere risultante dalla configurazione, dal numero, dal movimento e dalla grandezza dei corpuscoli [costituenti la materia], siamo senza dubbio nel falso.

La causa delle idee starà in una sostanza non materiale.

(26) Noi percepiamo una continua successione d'idee, alcune delle quali ritornano ad eccitarci, altre si trasformano o scompaiono del tutto. C'è dunque qualche causa da cui queste idee dipendono, qualcosa che le produce e le fa cangiare. Dopo ciò che dicemmo, questa causa non può consistere in una qualità, ossia in un'idea o combinazione d'idee; bisogna dunque che ci sia una sostanza. Ma abbiám dimostrato che non v'ha una sostanza corporea o materiale: resta dunque che la causa delle idee sia una sostanza incorporea e attiva, ossia uno Spirito.

Eterogeneità di spirito e idea.

(27) Uno Spirito è un essere semplice, indivisibile, attivo: in quanto percepisce le idee è chiamato intelletto, in quanto le produce od òpera sopra di esse vien chiamato volontà. Quindi non si può nemmeno dire che un'idea sia formata di anima o spirito, perché, ogni idea essendo passiva e inerte, non può rappresentare per immagine o somiglianza ciò che agisce. Un po' d'attenzione renderà a tutti chiaro quanto sia impossibile di aver un'idea che sia il simile del principio attivo che muove e cangia le idee. La natura dello spi-

rito, o di ciò che agisce, è tale che non può esser percepita per sé stessa, ma soltanto per gli effetti che produce. Se alcun dubita di questa verità, rifletta un momento e si provi, se ci riesce, a costruirsi l'idea d'una potenza o essere attivo; e si chieda se ha idea delle due principali facoltà indicate coi nomi di volontà e d'intelletto; se riesce a distinguerle l'una dall'altra e tutt'e due da una terza idea, quella di sostanza o Essere in generale, con la relativa nozione della sua proprietà di sopportare i detti poteri, di esserne il soggetto, che indichiamo col nome di anima o spirito. Non manca chi dice di sí; ma, per quanto riesco a veder io, i termini « volontà, anima, spirito » non conducono a idee differenti, anzi a dir vero non conducono ad alcuna idea, ma a qualcosa di ben diverso da un'idea, e che, essendone il principio agente, non può né rassomigliare ad una delle sue idee né esserne rappresentato. È tuttavia necessario convenire che noi pure abbiamo una certa nozione dell'anima, dello spirito e delle operazioni del pensiero, come volere, amare, odiare, poichè le conosciamo e ci comprendiamo sul significato di questi vocaboli (1).

(1) Quest'ultimo periodo fu aggiunto nella 2ª ediz. del *Trattato*, e il medesimo va detto degli altri passi in cui si parla di una « nozione » per cui noi possiamo conoscere lo spirito, sebbene questa conoscenza sia affatto eterogenea dalle idee, o conoscenze oggettive (cfr. §§ 89, 140 e 142). La nozione subiettiva non è una sensazione o idea, nel qual caso conosceremmo il soggetto come un qualunque oggetto (sulle sensazioni organiche, sentimenti corporei); e non è un'immagine (conoscenza soggettiva ma che ripete gli oggetti cui somiglia). La nozione subiettiva, a quanto sembra, appartiene alla conoscenza che si ottiene per « riflessione »; se riflettiamo sulle percezioni ci formiamo dei concetti che servono praticamente, perché sono concetti dei rapporti costanti fra le percezioni stesse; se riflettiamo su l'attività stessa che conosce e vuole, abbiamo la nozione di noi stessi (ossia ne abbiamo la coscienza soggettiva, implicita in ogni rapporto fra noi e le nostre idee). « *Di qui segue* (dice Eufanor nell'*Alcifrone*) *che quelle parole che designano un principio attivo, un'anima o spirito, a parlar*

L'attività dello spirito, come volere.

(28) Io trovo che posso suscitare a piacere delle idee nel mio spirito, variare e rovesciare la scena quanto spesso lo voglia. Basta volere, e immediatamente questa o quell'idea sorge nella mia fantasia, e poi lo stesso potere la cancella per dar luogo ad un'altra. Questo fare e disfare le idee è ciò che giustamente si chiama attività dello spirito. Tutto ciò è ben certo, è fondato su l'esperienza; invece quando parliamo di attività senza pensiero o d'idee eccitate da nessun volere, giuochiamo con le parole.

La sua limitazione nelle idee sensibili.

(29) Ma d'altra parte debbo anche riconoscere, che per quanto io eserciti un potere sui miei pensieri, le idee attualmente percepite coi sensi non appaiono ugualmente dipendenti dalla mia volontà. Quando apro gli occhi in piena luce, non è in mio potere vedere o non vedere né determinare le differenze degli oggetti presenti alla mia vista; e lo stesso accade per l'udito e gli altri sensi: le idee di cui essi ricevono le impressioni non sono generate dal mio volere. C'è dunque un'altra Volontà, un altro Spirito che le produce.

La necessità e la regolare connessione dei sensibili.

(30) Le idee dei sensi sono più forti, vive e distinte di quelle dell'immaginazione. Esse inoltre presentano

rigorosamente non tengono il posto d'idee; eppure queste parole hanno la loro funzione, perché io intendo ciò che vien significato col termine « me », quantunque non sia un'idea né nulla che somigli a un'idea, ma ciò che pensa, vuole, concepisce le idee, e vi ragiona sopra ». E nel 3° Dialogo: « Io dico, infine, che ho una nozione dello spirito, quantunque non ne abbia un'idea in senso stretto. Io non lo concepisco come un'idea né per mezzo di un'idea, ma lo conosco con la riflessione ».

stabilità, connessione e coerenza, e non nascono a caso come spesso accade per le idee prodotte dal volere umano. Al contrario, esse si attuano in serie o catene regolari, di cui la mirabile connessione testimonia della saggezza e bontà del loro Autore. Orbene: noi chiamiamo « leggi di natura » le regole e i metodi costanti coi quali lo Spirito, da cui anche noi dipendiamo, eccita in noi le idee sensibili. Queste leggi, noi le dobbiamo dunque apprendere con l'esperienza, la quale c'insegna che le tali e tali idee sono sempre accompagnate dalle tali e tali altre nel corso abituale delle cose.

L'utilità di queste regolari connessioni dei sensibili.

(31) Di qui, sogliamo trarre una specie di previsione che ci permette di regolare le nostre azioni per l'utile della vita. Diversamente noi saremmo sempre in pericolo, ignorando come agire per procurarci qualsiasi soddisfazione o per allontanare qualsiasi danno. Che gli alimenti nutriscono, che il sonno ristora, che il fuoco brucia; che seminare al tempo delle semine è il mezzo per raccogliere al tempo della mietitura, e in generale, che determinati mezzi conducono a determinati fini, tutte queste cose non le scopriamo per connessione necessaria fra le idee della ragione, ma unicamente con l'osservazione delle leggi date in natura, senza le quali brancoleremmo nell'incertezza e nella maggior confusione e l'adulto si troverebbe ne' suoi affari come un bimbo neonato.

Noi sostituiamo un'impossibile causalità materiale alla causa teleologica.

(32) Nondimeno, quest'azione di uniforme coerenza nella quale si dispiega così luminosamente la bontà e saggezza di uno Spirito che governa e col suo volere costituisce la legislazione della natura, invece di guidare

a Lui tutti i nostri pensieri sembra che, al contrario, li faccia deviare verso cause secondarie. Perché, quando percepiamo certe idee sensibili in connessione costante di tempo con altre, mentre riconosciamo che tale legame non dipende da noi, ci affrettiamo ad attribuire alle idee stesse il potere di agire prendendo quelle che precedono come cause di quelle che seguono, ossia ci appigliamo all'ipotesi più assurda e inverosimile. Per esempio, se noi abbiamo osservato che, quando percepiamo con la vista quella certa figura tonda e luminosa [chiamata il sole], percepiamo insieme col tatto l'idea o sensazione chiamata calore, ne inferiamo che il sole è la causa del caldo. Parimenti, osservando che il movimento e l'urto di corpi sono seguiti da rumori, siamo disposti a pensare che questi sian l'effetto dei primi.

S'intende però che le cose reali esistono sempre come idee nostre.

(33) Le idee che l'Autore della natura imprime ai sensi, si chiamano le « cose reali »; e quelle che si eccitano nell'immaginazione, meno regolari, men forti e costanti, si chiamano più propriamente « idee delle cose » o « immaginazioni » delle cose, di cui sono le rappresentazioni e la copia. Ma anche le sensazioni, per quanto s'impongano per vivezza e chiarezza, non cessano d'essere idee, vale a dire di esistere nello spirito e di esservi percepite proprio come le idee che noi stessi formiamo. Convengo che le idee sensibili hanno più realtà, cioè sono più forti, più coerenti e ordinate di quelle generate dal pensiero; ma non è una ragione per farle esistere fuori di questo. Esse dipendono meno dal nostro spirito, dalla sostanza pensante che le percepisce, poiché sono provocate dalla volontà d'un altro spirito più potente; tuttavia, si tratta sempre d'idee, e un'idea, forte o debole che sia, non può esistere che in una mente che la percepisce.



II. - LE OBBIEZIONI DEL NATURALISMO

Non esiste dunque una realtà di natura?

(34) Prima di procedere, fermiamoci alquanto per rispondere a qualche obbiezione che si potrebbe muovere ai princípi che abbiamo posti fin qui. Se in ciò fare apparvi troppo prolioso ai lettori di rapido ingegno, spero che mi perdoneranno perché non tutti comprendono ugualmente le cose di questo genere, e io desidero farmi capire da tutti. Dunque, prima di tutto, si obietterà che, posti quei princípi, vien bandito dal mondo tutto ciò che pareva realtà di natura e sostanza, e vien messo al suo posto uno schema d'idee chimeriche. Se tutte le cose che esistono esistono unicamente nel pensiero, vale a dire, sono pure nozioni, che cosa diventano il sole, la luna e le stelle? Che cosa dobbiamo pensare delle case, dei fiumi, delle montagne, degli alberi, delle pietre, e infine del nostro stesso corpo? Tutte queste cose saranno soltanto chimere e illusioni fantastiche? A tutto ciò e a quant'altro si può obiettare in tal senso, rispondo che i princípi prima posti non ci tolgono nessuna delle cose della natura: quello che vediamo, tocchiamo, udiamo o comunque concepiamo e intendiamo, tutto resta sicuro come sempre e reale come sempre. Vi è una *rerum natura*, e la distinzione fra realtà e chi-

mera mantiene la sua piena efficienza. Ciò era già evidente dai paragrafi 29, 30 e 33, dove mostravo che cosa s'intenda per « cose reali » opposte a chimere o « idee di nostra formazione »; però, le une e le altre esistono nella mente e in tal senso sono ugualmente « idee ».

Si, esiste il mondo sensibile.

(35) Io non argomento contro l'esistenza di alcuna cosa che sia possibile apprendere coi sensi esterni o interni. Che le cose vedute con gli occhi e toccate con le mani esistano, ed esistano realmente, non lo metto neppure in discussione. La sola cosa di cui nego l'esistenza è quella che i filosofi chiamano la materia, ossia la sostanza dei corpi. E facendo ciò, non danneggio la restante umanità, che, oso dire, non se n'accorgerà neppure. Soltanto l'ateo aveva bisogno di colorire d'un nome vuoto ciò che può far da sostegno alla sua empietà [cfr. in seguito §§ 92-94]. Tutt'al più si troverà che i filosofi han perduto un ottimo strumento di chiacchiere e dispute vane....

Sensazioni ed immagini, realtà e chimera.

(36) Se alcuno pensa che io abbia tolto esistenza o realtà alle cose, non ha capito nulla di ciò che esposi nel modo più chiaro. Eccone il succo: Vi sono sostanze spirituali, menti, ossia anime umane, che vogliono e possono eccitare a piacere in sé delle idee [come immagini]; ma queste appariscon deboli, vaghe ed effimere rispetto a quelle che percepiamo coi sensi, le quali, imprimendosi su di essi secondo regole e leggi di natura, ci provano che sono prodotte da una mente più potente e saggia della nostra. Dicendo che queste idee sensibili sono più reali delle prime, intendo dire che sono più forti, ordinate e chiare e che non son finzioni della mente che le percepisce. In tal senso, il sole che vedo nel

giorno è il sole reale, e quello che immagino durante la notte è l'idea [riprodotta] del primo. Nel significato dato qui a « realtà », è chiaro che una pianta o un astro o un minerale, e in genere ogni parte del mondo resta un « essere reale » tanto secondo i nostri princípi quanto per qualunque altro (1). Se c'è chi per « realtà » intenda qualcosa di diverso da ciò che intendo io, lo prego di esaminare meglio per vedere che cosa pensa.

Ciò che non può esistere è il sostrato inconoscibile.

(37) Si dirà che, per lo meno, noi togliamo via la sostanza corporea. Rispondo: se il vocabolo « sostanza » vien preso nel senso comune, come un complesso di qualità sensibili, quali estensione, solidità, peso e simili, non ci si può accusare di averla soppressa; ma se vien preso invece nel senso filosofico, come il sostrato di accidenti e qualità fuori del pensiero, allora davvero confesso che viene eliminato, se si può dire eliminare il togliere ciò che non è mai esistito neppure come immagine.

Cosa e idea sono la stessa realtà.

(38) Voi direte che, dopo tutto, suona assai male asserire che noi mangiamo e beviamo delle idee e che

(1) « Il cavallo è nella scuderia, i libri son nello studio, proprio come prima », scriveva già il B. nel *Commonplace Book* (p. 10 del Fraser); e più sotto: « Io sto per la realtà più che tutti gli altri filosofi. Questi han mille dubbi e non son certi che di poter essere ingannati; io affermo esattamente il contrario » (p. 21). Il suo intento gnosologico vien così riassunto alla fine del 3° Dialogo: « Io non pretendo d'esser un fautore di nuove teorie. I miei sforzi tendono soltanto a unificare e a metter più in luce questa verità, che fino ad oggi restava divisa tra il volgo e i filosofi, l'uno pensando che le cose immediatamente percepite sono le cose reali, gli altri che esse sono idee esistenti solo nel pensiero. Queste due proposizioni riunite costituiscono l'essenza di quanto io sostengo ».

ci vestiamo con delle idee. Ne convengo; ma è perché la parola idea, nel linguaggio comune, non viene usata mai per indicare le diverse combinazioni di qualità sensibili chiamate « cose », ed è certo che ogni espressione che s'allontana dall'uso familiare sembra a tutti urtante e ridicola. Ma ciò non riguarda la verità della proposizione, che tradotta in altre parole viene a dire semplicemente che noi ci nutriamo e ci vestiamo di quelle cose che percepiamo direttamente coi sensi. La qualità dura o morbida, il colore, il sapore, la temperatura, la figura e altre simili che differentemente si uniscono formando ogni sorta di cibi o di vesti, esistono, come s'è visto, soltanto nello spirito che le percepisce; e ciò soltanto si voleva dire chiamandole idee: se si usasse d'ordinario questa parola per intendere le cose, non suonerebbe più dura o più strana. Io non discuto sulla proprietà dei vocaboli ma sul valore di verità. Se siete meco d'accordo che noi mangiamo, beviamo e ci vestiamo con oggetti dell'immediata sensibilità, che come tali non possono esistere indipendenti dall'esser percepiti e fuori dello spirito, vi accordo volentieri che è più conveniente e conforme all'uso chiamarli cose invece che idee.

Chiamo idea la cosa perché esiste in quanto è conosciuta.

(39) Se or mi chiedete perché io mi servo del termine idea in luogo di parlare di cose, secondo l'uso, rispondo che ho due buone ragioni per farlo. La prima, che il termine cosa viene opposto al termine idea ed è preso generalmente per indicare ciò che esisterebbe fuori dello spirito; la seconda, che il significato di idea è men comprensivo di quello di cosa: le cose comprendono, non soltanto le idee, ma anche lo spirito, la cosa pensante. Gli oggetti dei sensi non esistono che nella

mente, e sono privi d'attività e di pensiero; preferisco quindi chiamarli idee perché queste implicano tali proprietà.

Ma il sensibile è reale proprio perché è sensibile.

(40) Ma, detto di ciò quanto si poteva, non mancherà qualcuno che replichi, ch'egli crede sempre a' suoi sensi e non lascerà mai che un'argomentazione per quanto plausibile la vinca sulla certezza sensibile. E così sia (rispondo): affermate pure quanto volete l'evidenza del senso, ché io voglio fare il medesimo. Io non dubito punto che tutto ciò che vedo, odo e tocco esista, sia da me percepito, come non dubito del mio proprio essere. Ciò che non afferro, è come la testimonianza dei sensi possa apparire una prova dell'esistenza di qualcosa che i sensi non percepiscono. Io non pretendo che diveniate scettici negando fede ai sensi: al contrario, voglio rafforzare al massimo la certezza sensibile, e non v'ha principio che sia più opposto allo scetticismo di quello ora esposto, come si dimostrerà chiaramente in séguito (1).

(1) Dice Filonous nel 3° Dialogo: « *Hylas, state certo ch'io non pretendo fare alcuna ipotesi. Appartengo alla gente comune, a bastanza semplice ancora per credere a' miei sensi e per lasciare le cose come sono. Mi spiego meglio: io penso che le cose reali sian proprio quegli oggetti che vedo, sento e percepisco sensibilmente. Le conosco; e, siccome trovo che corrispondono a tutti i bisogni e finì della vita, non vedo ragione di andar in cerca di altri esseri ignoti. Per es., un pezzo di sensibile pane conforta il mio stomaco meglio mille volte di quel pane impercettibile, inconoscibile e pur reale di cui voi parlate. Credo inoltre che i colori e le altre qualità sensibili sian negli oggetti: per la mia vita giova pensare che la neve è bianca e il fuoco è caldo. Per voi, neve e fuoco significano certe sostanze esterne, non percepite né percepibili, e quindi potete negare il bianco e il calore a ciò che ce li imprime; ma io con quelle parole intendo le cose vedute e sentite, e le debbo pensare come tutti. E come non sono scettico sulla natura delle cose, non lo son nemmeno sulla lor esistenza. Che*

Che differenza passa tra il fuoco e l'idea di fuoco?

(41) La seconda obbiezione che mi si vorrà fare, è che passa molta differenza, per esempio, tra il fuoco reale e l'idea di fuoco, tra il sognare o l'immaginar di bruciarsi e lo scottarsi davvero. Questo e altro di simile verrà forse opposto alle nostre opinioni. La risposta a tutto ciò risulta evidente da quel che dissi prima: qui aggiungo solamente che, se il fuoco reale è davvero differente dall'idea di fuoco, anche il dolore reale che ne deriva sarà molto diverso dall'idea di quel dolore; ma niuno vorrà con ciò sostenere che un dolore reale esista o possa esistere nell'oggetto in sé fuori dello spirito che lo percepisce, non meno della sua idea (1).

una cosa sia realmente percepita coi sensi e nel contempo non esista realmente, mi pare una contraddizione manifesta, perché, per quanto vi pensi, non posso staccare e dividere l'esistere d'un oggetto sensibile dal suo esser percepito. Il legno, le pietre, il fuoco, l'acqua, la carne, il ferro e così via le altre simili cose che nomino e di cui parlo, son cose che conosco; ed io non le conoscerei se non le percepissi co' miei sensi; e ciò ch'è percepito coi sensi lo è direttamente; e le cose percepite direttamente sono idee; e le idee non possono esistere fuori della mente, per cui la lor esistenza consiste nell'esser percepite, e quando son effettivamente percepite non posso dubitare che non esistano. Via, dunque, tutto questo scetticismo e questi ridicoli dubbi filosofici! ».

(1) « Io non cambio le cose in idee, ma le idee in cose: perché quegli oggetti della diretta percezione che, secondo voi, sono soltanto apparenze delle cose, io li prendo come le cose reali medesime ». A questo radicale sensismo, Hylas, nello stesso 3° Dialogo obietta: « Se, come dite voi, gli uomini giudicano della realtà delle cose coi loro sensi, come mai uno può sbagliare pensando (per es.) che la luna è una superficie piana e lucida di un piede di diametro; o se gli sembra tonda, di lontano, una torre ch'è quadra; o piegato un remo immerso nell'acqua? ». Al che Filonous risponde: « Costui non sbaglia sulle idee attualmente percepite, ma sulle inferenze che ne trae. Così, nel caso del remo, ciò che direttamente percepisce con la vista è certamente piegato, e fin qui egli è nel vero; ma se ne concludesse che, tirando il remo fuori dell'acqua, vedrebbe ancora la piegatura, o se

Gli oggetti veduti a distanza sarebbero in noi?

(42) Terza obbiezione: noi vediamo le cose proprio fuori di noi, a distanza, e per conseguenza esse non possono esistere sol nella mente; è assurdo che gli oggetti che scorgiamo a parecchie miglia lontani siano vicini a noi come i nostri pensieri. Prima di rispondere, prego osservare che in sogno noi vediamo le cose come esistenti a grande distanza, eppure siamo tutti ben convinti che esistono unicamente nella nostra immaginazione.

La teoria sulla visione.

(43) Ma per chiarir bene questo punto giova analizzare il modo con cui si percepiscono le distanze per mezzo della vista, e quindi gli oggetti come posti a distanza. È vero infatti che noi vediamo esterni lo spazio, e gli oggetti effettivamente esistenti in esso, gli uni più vicini e gli altri più lontani, il che sembra in qualche modo contraddire ciò che noi sostenemmo, ch'essi non esistono altrove fuor dello spirito. L'esame di questa difficoltà diede occasione al mio « Saggio su una nuova teoria della visione » pubblicato di recente [l'anno pri-

volesse sentirlo col tatto come si sentono gli oggetti piegati, allora si sbaglierebbe. Del pari sbaglierebbe se, da come percepisce la torre o la luna stando in quel luogo, deducesse che avrebbe le medesime sensazioni accostandosi ». Quindi « le obbiezioni (il remo piegato, il fenomenismo) svaniscono se non manteniamo la esistenza di originali assoluti ed esterni e poniamo la realtà delle cose nelle idee: le quali sono, sì, transitorie e mutevoli, ma non a caso, bensì secondo l'ordine fisso della natura; in questo consiste la costanza e verità delle cose, che ci rende certi per tutto ciò che riguarda la nostra vita e distingue il reale dalle irregolari visioni della fantasia ». Questa teoria berkeleyana dell'errore, imputato all'intelletto e non ai sensi, che son sempre reali (come già nell'antico sensismo epicureo), andava qui aggiunta insieme con la obbiezione, qui dimenticata, della illusorietà dei sensibili.

ma del « Trattato », 1709]; dove dimostrarai che la distanza o esteriorità [spaziale] non è punto percepita direttamente e per sé stessa [come distanza] visiva; noi non l'apprendiamo né giudichiamo di essa sulle linee e sugli angoli, o su altri elementi visivi come se fossero in un nesso necessario con quella: ma essa è soltanto suggerita al pensiero da certe idee del visibile, e da sensazioni che accompagnano la visione e che, per loro natura, non avrebbero alcuna somiglianza o relazione con la distanza e con gli oggetti posti a distanza. Queste sensazioni tuttavia, per una connessione che si forma con l'esperienza, divengono segni e ci suggeriscono la distanza delle cose, proprio come tutte le parole d'un linguaggio suggeriscono le idee che stanno a rappresentare. Tanto che, se si rendesse la vista a un cieco nato, egli a prima vista non riuscirebbe a pensare che le cose che vede siano fuori della sua mente ossia a distanza. Si confronti il § 41 dell'opera citata.

Segue la teoria sulla visione.

(44) Le idee della vista e del tatto formerebbero due specie interamente distinte ed eterogenee: le une fanno da indice e da previsione delle altre. Ora, che gli oggetti particolari della vista non esistano senza la mente e non siano immagini di altre cose esterne, lo dimostrammo anche nel Trattato della visione; solo che là supponevamo che la cosa era del tutto opposta per gli oggetti tangibili, non perché ritenessimo necessaria l'opinione errata e volgare per dimostrar la nostra tesi, ma perché rimaneva estraneo al nostro argomento, riguardante la visione, esaminare e confutare gli errori sul tatto. Infatti, a rigor di termini, le idee del campo visivo, quando per loro mezzo si coglie la distanza e l'oggetto come a distanza, non ci indicano o suggeriscono cose effettivamente esistenti a quella distanza, ma ci dicono soltanto quali idee nel campo tattile sa-

ranno impresse nella nostra mente a tali o tali altre distanze temporali e conseguenti alla tale o tale altra azione. Da quanto esponemmo in questo come dai paragrafi 147 e altrove del Saggio sulla Visione, risulta chiaro che le idee della vista sono un linguaggio per mezzo del quale lo Spirito che ci governa e da cui tutti dipendiamo ci fa prevedere quali idee del tatto imprimerà in noi nel caso che faremo questo o quel movimento. Ma per maggior informazione su questo punto rinvio a quel Saggio (I).

(1) Giova riportare per intero i paragrafi della *Teoria della Visione* ai quali il B. si riferisce:

§ 16) « *L'esperienza ci accerta che, quando guardiamo coi due occhi un oggetto vicino, secondo che si avvicina di più o s'allontana da noi, noi modifichiamo la disposizione degli occhi, diminuendo o aumentando l'intervallo fra le pupille. Questa disposizione e questo movimento degli occhi son accompagnati da una sensazione, ed è essa, mi pare, che in tal caso introduce nello spirito l'idea d'una distanza più o men grande. (Lo stesso si aggiunge della chiarezza o confusione dell'oggetto più vicino o lontano).* »

§ 17) « *E non serve il dire che non v'ha un nesso necessario fra una visione più o meno confusa e una distanza grande o piccola. Perché io chiedo a chiunque, che nesso necessario egli scorga fra il rossore e la vergogna; eppure, non appena egli vede comparire questo colore sul volto d'un uomo, si presenta al suo spirito l'idea di quel sentimento, che aveva visto accompagnato dal rossore.* »

§ 25) « *Perché un'idea ne possa suggerire un'altra, basta che si sia osservato che si accompagnano, senz'alcuna dimostrazione della necessità della lor coesistenza, o senza che ci sia bisogno di sapere qual ragione le faccia coesistere in quel modo.* »

§ 41) « *Un cieco nato che ricuperasse la vista, non avrebbe da prima con essa alcun'idea di distanza: il sole e le stelle, gli oggetti più lontani come i più vicini, tutto gli parrebbe stare dentro il suo occhio, o piuttosto dentro il suo spirito. Gli oggetti introdotti in lui per la vista non gli sembrerebbero altro — e in realtà non sarebbero altro — che una nuova serie di sensazioni o idee, ciascuna delle quali sarebbe così presso a lui come le sensazioni di dolore e piacere o i più intimi sentimenti. Perché, quando giudichiamo che gli oggetti percepiti con la vista sono a una certa distanza, o esterni allo spirito, ciò è unicamente il risultato dell'esperienza, e un cieco, nelle circostanze ora supposte, non vi potrebbe ancora esser pervenuto.* »

Gli oggetti sarebbero creati e distrutti in ogni percezione?

(45) Quarta obiezione: si dirà che dai principi prima posti deriva, che in ogni istante le cose si creano e si distruggono dal nulla. Gli oggetti del senso esistono soltanto in quanto son percepiti: allora, gli alberi saranno nel giardino, o le sedie nella stanza, sol fino a

§ 45) « In questi esempi e negli altri del genere, ecco, mi pare, la vera spiegazione dei fatti: Avendo da tempo provato che certe idee percettibili col tatto, come la distanza, la figura tangibile, la solidità, sono state associate con certe idee della vista, io concludo subito che le idee tangibili, secondo il corso abituale e ordinario dei fatti, seguiranno verisimilmente. Guardando un oggetto io percepisco una certa figura visiva e un certo colore, a un certo grado di debolezza, insieme con altre circostanze che, secondo le mie precedenti esperienze, mi determinano a credere che avanzando di tanti passi, o miglia ecc., sarò affetto da tali e tali idee tattili. Cosicché, a parlar propriamente ed esattamente, io non vedo né la distanza in sé stessa, né alcuna cosa che io afferri come situata a distanza. Io dico perciò che né le distanze né le cose situate a distanza son propriamente percepite esse stesse con la vista, non più che le loro idee.

§ 50) « Ci sono due categorie d'oggetti colti dall'occhio, la prima all'origine, immediatamente, l'altra in un secondo tempo e per intermedio della prima. Gli oggetti del primo genere non sono né appaiono esterni allo spirito, ossia a distanza. Essi invero posson diventare più grandi o più piccoli, più confusi o distinti o più deboli; ma non si avvicinano né possono avvicinarsi o allontanarsi da noi. Tutte le volte che d'un oggetto diciamo ch'è a una certa distanza, che s'accosta o discosta, dobbiamo sempre intender ciò della seconda categoria d'oggetti, che propriamente riguardano la funzione del tatto, e in realtà son piuttosto suggeriti che percepiti dall'occhio, nel modo stesso che i pensieri dall'orecchio (con le parole).

§ 147) « Gli oggetti propri della visione costituiscono il linguaggio della natura, che con questo mezzo c'insegna a regolare le nostre azioni in modo da acquistare le cose necessarie alla conservazione e al benessere del nostro corpo, come a evitar tutto ciò che lo può ledere o distruggere.... E il modo con cui essi ci indicano gli oggetti posti fuori di noi, di cui sono i segni, è lo stesso del linguaggio e dei segni fra gli uomini: cioè essi non ci suggeriscono le cose significate in virtù di qualche somiglianza o identità di natura, ma soltanto per un'associazione abituale che l'esperienza ci ha fatto prima notare fra loro ».

che c'è qualcuno che li percepisca. Chiudo gli occhi, e i mobili di questa sala spariscono nel nulla; riapro gli occhi ed eccoli creati un'altra volta. La risposta fu data nei paragr. 3, 4 e segg.: il lettore cerchi, di grazia, se parlando dell'esistere reale di un'idea e distinguendola dal suo esser percepita si possa ammettere ancora un qualche cosa. Per mio conto, fatto l'esame più scrupoloso, non riesco a scoprire che quelle parole significhino nulla di reale; ma prego ancora il lettore d'indagare nel suo pensiero senza lasciarsi traviare dalle parole. Se egli può concepire come possibile che le idee o i loro archetipi esistano fuori d'ogni percezione, gli dò causa vinta. Ma se non può far ciò, riconosca ch'è irragionevole sostenere una verità inconoscibile, e pretendere di accusarmi d'assurdo per non consentire in giudizi che non hanno senso alcuno.

Ma questa sarebbe piuttosto una conseguenza del fenomenismo materialista.

(46) Non è male, del resto, osservare che di quelle pretese assurdità sono (se mai) colpevoli i principi della filosofia accettati da ognuno. È stranamente assurdo che, se chiudo gli occhi, tutte le cose che vedevo intorno si annullino; eppure, è proprio questo che i filosofi ritengono comunemente quando ammettono che la luce e i colori, oggetti particolari e diretti della vista, non sono che sensazioni esistenti sol in quanto son percepiti? E se di nuovo a qualcuno può sembrar inverosimile che gli oggetti siano ogni volta creati, questa nozione vien data come vera in ogni scuola, perché gli scolastici, quantunque ammettano l'esistenza della materia e dicano che di questa è fabbricato il mondo, han tuttavia l'opinione che non sussiste materia se Dio non la conserva, per cui si deve interpretare come una continua creazione.

La relatività del fenomeno (apparente) ne annullerebbe tutte le qualità concrete.

(47) Inoltre, una piccola riflessione ci farà scoprire che, anche ammettendo l'esistere d'una materia o sostanza corporea, risulta inevitabile dai principi ormai generalmente ammessi, che i corpi in particolare, di qualunque sorta, non esistono che in quanto sono percepiti. Infatti sarebbe già evidente per gli argomenti ora detti, che la materia voluta dai filosofi è qualcosa d'incomprensibile, non avendo alcuna di quelle particolari qualità per le quali distinguiamo gli uni dagli altri gli oggetti dei nostri sensi. Ma per maggior chiarezza si osservi, che oggi si accetta universalmente, o almeno dai filosofi più riputati e seguiti, esser la materia divisibile all'infinito; ed essi lo dimostrano senza eccezione basandosi su principi già dati. Ne deriva che, in ogni parte di materia, c'è un'infinità di particelle che i sensi non percepiscono. Allora, se questo o quell'oggetto sembra delimitato nella sua grandezza o presenta ai nostri sensi un numero di parti definite, ciò dipenderà dal fatto che i nostri sensi non sono a bastanza acuti per discernere il di più che contiene. Quindi, se crescesse l'acutezza dei sensi, percepiremmo in proporzione un numero sempre maggiore di elementi, e l'oggetto apparirebbe più grande mutando figura, perché le particelle che sono alla sua superficie, prima impercettibili, ora ci mostrerebbero l'oggetto limitato da linee e angoli del tutto diversi da quelli percepiti da un senso ottuso. E se infinita divenisse la nostra sensibilità, anche il corpo alla fine, dopo successivi cambiamenti di estensione e di forma, ci sembrerebbe infinito. Pertanto ogni corpo, considerato in sé stesso, ha un'estensione infinita ed è per conseguenza privo di sembianze e di figura. Se ne conclude che, anche ammettendo certa l'esistenza della materia, è certo del pari che gli stessi materialisti

sono dai loro medesimi princípi costretti a riconoscere, che fuori della mente non esistono né dei particolari corpi definiti, quali li percepiscono i sensi, né altro di somigliante. Voglio dire che la materia e ogni sua parte, anche secondo loro, è infinita e senza forma, ed è la mente che dà forma a tutta la varietà degli oggetti che compongono il mondo visibile, per cui ognuno esiste [come tale] sol in quanto è percepito.

Parlando di percezioni, non cadiamo nel solipsismo.

(48) Se d'altra parte considerate la discussione esposta al paragr. 45, non troverete piú ragione di critica ai nostri princípi né obbiezione da muovere ai nostri concetti. Anche se noi riteniamo che gli oggetti sensibili non son altro che idee e non posson esistere fuori della percezione, non siamo obbligati a concludere che non esistano che quando son percepiti da me, perché ci può esser qualche altro spirito che li percepisce anche quando non li percepisco io. Dicendo che gli oggetti non esistono fuori d'una mente, non vorrei che si credesse che io intendo la tale o tale altra mente in particolare, giacché io voglio dire tutte le menti qualunque siano. Perciò, dai precedenti princípi, non discende che gli oggetti vengano volta per volta creati e distrutti e che non esistano fra l'una e l'altra nostra percezione.

Le idee non sono attributi dello spirito; come, del resto, gli attributi non sono qualità di una sostanza diversa da essi.

(49) Quinta obbiezione: se estensione e figura esistono sol nel pensiero, forse si obietterà che ne deriverebbe, che il pensiero è esteso e ha quella forma, poiché l'estensione è un modo o attributo esistente nel « soggetto », come dicon gli scolastici, a cui fa da « predicato ». Ma io ripeto che quelle qualità sono nel pen-

siero sol in quanto ne vengono percepite, ossia, non come « modo » o « attributo », ma unicamente come « idea ». Non ne discende che l'anima, la mente, sia estesa perché l'estensione esiste in essa, come non deriva che divenga rossa o blú perché quei colori — il che ammetteranno tutti — esistono in essa e non altrove. Del resto, ciò che i filosofi dicono del rapporto fra soggetto e predicato sembra anch'esso mal fondato e privo di senso. Per esempio, in questa proposizione: « Un dado è solido, esteso e cubico », vogliono che la parola « dado » denoti un soggetto o sostanza diversa dalla solidità estensione e figura che ne sono i predicati in esso esistenti. Ma ciò è incomprendibile: un dado non è nulla di diverso dai suoi modi o accidenti; e dire che un dado è solido esteso e cubico non va inteso come un attribuire queste qualità a un soggetto diverso da esse che faccia loro da sostrato, ma soltanto come una spiegazione del significato della parola « dado ».

L'ipotesi della materia non serve nemmeno alla scienza.

(50) Sesta obbiezione: voi mi direte che coi movimenti della materia si spiegano tante cose, e togliendoli si distrugge tutta la teoria corpuscolare e si minano quei principî della meccanica, che vennero applicati con grande successo per capire i fenomeni. Ogni progresso della scienza antica e moderna nello studio della natura deriva, insomma, solo dal supporre che la materia o sostanza corporea esista realmente. Al che ribatto, che non v'ha fenomeno, spiegato con tale ipotesi, che non si possa ugualmente spiegare senza, ciò che potrei facilmente dimostrare sulle prove induttive dell'esperienza particolare. Spiegare un fenomeno, non è altro che mostrare come in tale o tale altra circostanza noi siamo impressionati dalle tali o tali altre idee; ma, come la materia agisca sullo spirito e produca delle idee, nessun

filosofo ha la pretesa di spiegarlo, ed è perciò evidente che la scienza della natura non si può giovar punto della materia. Del resto, coloro che vogliono spiegare i fatti non si servono della sostanza materiale, ma sempre di forme e movimenti o altre qualità, che in realtà si riducono a idee, e quindi non posson essere la vera causa di alcuna cosa, come dimostrammo a paragr. 25.

« Il fuoco riscalda » è una frase impropria, ma che non nuoce.

(51) Settima: si chiederà se non sembri assurdo abolire le cause naturali e ascrivere ogni cosa alle operazioni immediate dello spirito. Ciò ammesso per principio, nessuno dovrebbe più dire che il fuoco riscalda e l'acqua rinfresca, ma bisognerebbe dire che uno spirito riscalda ecc., il che non farebbe ridere? Sì, rispondo io: in queste cose conviene pensare coi dotti e parlare col volgo! Anche coloro che son persuasi della verità dimostrata col sistema Copernicano, continuano tuttavia a dire che il sole sorge, tramonta o sale al meridiano, e farebbero ridere se adoperassero un linguaggio discorde dal comune. Riflettete un istante su ciò e vedrete chiaramente che, accogliendo la mia dottrina, non si muterebbe o turberebbe affatto l'uso comune del linguaggio.

Essa rispecchia l'opinione volgare.

(52) Nelle ordinarie faccende della vita è lecito conservare tante frasi usate per eccitare negli uomini certi sentimenti e per disporli ad agire in certi modi utili al loro benessere, anche se fossero false in senso stretto e scientifico. Anzi, questo è inevitabile, perché la proprietà delle parole è regolata solo dall'uso e il linguaggio rispecchia le opinioni accettate da tutti, che non son sempre le più vere. Sarebbe dunque impossibile, an-

che nel ragionamento più rigido e scientifico, alterare di molto la piega e il genio della lingua dell'uso e non offrir mai occasione a chi vuol cavillare di trovare difficoltà e controsensi. Ma un lettore onesto e sincero cercherà nel nesso delle parole, nel loro scopo e nel loro tenore il vero significato, senza guardare gli inevitabili modi inesatti di dire dovuti all'uso.

Le cause spirituali sono ammesse anche dagli Scolastici e dallo spiritualismo.

(53) Anche circa l'opinione che non vi siano cause corporee, la sostennero un tempo alcuni scolastici e la riprendono anche filosofi moderni, i quali, pur ammettendo che la materia esista, vogliono che Dio solo sia l'immediata causa efficiente di tutte le cose. Costoro riconoscono che fra gli oggetti sensibili niuno racchiude in sé una potenza o attività; e ciò, per conseguenza, è parimenti vero dei corpi che si suppongono esistenti fuori dello spirito come degli oggetti sensibili immediati. Essi quindi ammettono un'infinita moltitudine di esseri creati, che riconoscono incapaci di produrre alcun effetto in natura, e fatti perciò senza scopo, giacché Dio avrebbe potuto ottener tutto ugualmente bene senza di loro: il che, dico io, è una supposizione inconcepibile e strana anche se fosse possibile.

L'argomento dell'assenso universale.

(54) Ottava obbiezione: l'assenso universale e concorde del genere umano può passare per un argomento invincibile a favore della materia o dell'esistenza di cose esterne. Dobbiamo credere che tutto il mondo s'inganni? E, se così fosse, perché un errore così diffuso dominerebbe il mondo? Rispondo, in primo luogo, che forse, meglio indagando, si troverebbe che non sono poi tanti, quanti noi immaginiamo, quelli che davvero

credono all'esistenza della materia e delle cose fuori della mente. A rigor di termini, questa credenza implica una contraddizione, o non ha significato ed è impossibile: il lettore imparziale esamini di che genere sono le espressioni prima discusse. In un certo senso, è vero, gli uomini credono che esista la materia, ossia agiscono come se la causa diretta delle sensazioni, di cui ad ogni istante sono affetti, ed è lì presente ad essi, fosse qualche essere insensibile e non pensante. Ma che conoscano chiaramente il significato di quei termini e vi formino sopra una fondata opinione scientifica, non lo saprei concepire. Non è il solo caso in cui la gente s'illude perché immagina di credere a quelle proposizioni che spesso ha udito dire, quantunque in fondo non ne sappia il significato.

Anche il moto della terra pareva a tutti un assurdo.

(55) In secondo luogo, anche concesso che questa nozione sia la più universalmente accettata e la più solida, questo sarebbe un argomento debole della sua verità, considerando quanti pregiudizi e false opinioni son accolti ovunque con la maggior tenacia da quella parte dell'umanità, ed è la maggiore, che non riflette. Ci fu un tempo in cui gli antipodi e il moto della terra eran riputati assurdi mostruosi anche dai dotti; e se pensiamo la minima proporzione di questi di fronte al restante genere umano, si capirà facilmente come quelle nozioni abbian così poco progredito nel mondo.

La consapevolezza di non esser noi gli autori delle percezioni spinse gli uomini ad ammettere gli oggetti in sé.

(56) Ma si chiederà (nona obbiezione) il perché di quel pregiudizio, e come si spiega il suo prevalere nel mondo. Rispondo che gli uomini, sapendo di percepire

molte idee di cui essi medesimi non sono gli autori, perché non vengono eccitate dall'interno e non dipendono dalle operazioni del loro volere, si convincono che quelle idee, ossia gli oggetti percepiti, hanno un'esistenza indipendente dal pensiero, senza sognarsi neppure che contraddizione si nasconda in queste parole. Ma i filosofi, avendo ben veduto che gli oggetti della percezione immediata non stanno fuori della mente, corressero fino a un certo punto l'errore del volgo; però al tempo stesso ne introdussero un altro che mi sembra altrettanto assurdo, che vi siano cioè oggetti reali esistenti fuori della mente, ossia aventi una propria sussistenza distinta dall'esser percepiti, e dei quali le nostre idee siano soltanto immagini e parvenze impresse da quegli oggetti sulla mente. Questa nozione dei filosofi deve la sua origine alla stessa causa della precedente, ossia alla coscienza di non esser noi gli autori delle sensazioni, sapendo che queste, evidentemente, ci son imposte dal di fuori, e quindi debbono avere una qualche causa diversa dalla mente su cui s'imprimono.

Ragioni del realismo comune.

(57) Ma le ragioni di supporre che le idee sensibili siano eccitate in noi da cose in sé loro somiglianti, e di non preferire il ricorso a uno Spirito che solo ha il potere di agire, si possono annoverare così: Primo, perché non avvertono la contraddizione che viene, sia dal supporre oggetti simili alle nostre idee ma esistenti in sé, sia nell'attribuire loro un potere attivo. Secondo, perché lo Spirito supremo che eccita quelle idee nel nostro, non si delinea o determina alla nostra vista in un particolare gruppo di qualità sensibili come gli agenti umani che hanno una statura, complessione, membra e movimenti. Terzo, perché le sue opere sono regolari e uniformi: solo quando il corso della natura è interrotto da un miracolo, gli uomini son pronti a riconoscere

la presenza d'un Agente superiore, ma fin che vediamo le cose nel loro corso ordinario, esse non muovono in noi alcuna riflessione; il loro ordine e la loro concatenazione, che sarebbero argomenti dell'immensa saggezza, potenza e bontà del loro Creatore, divengono per noi tanto costanti e familiari, che non fanno più pensare esser gli effetti immediati di uno Spirito libero, specialmente perché poniamo il carattere della libertà nella leggerezza e volubilità delle azioni, che ne sono invece una imperfezione.

Le leggi astronomiche non contraddicono i nostri principi.

(58) Decima obbiezione: si opporrà che i nostri concetti non reggono di fronte alle verità rigorose della scienza e delle matematiche. Per esempio, il moto della terra vien ora ammesso da tutti gli astronomi come una verità basata su ragioni chiare e convincenti; ma coi sovraesposti principi non può esser più vero, perché se il moto non è altro che idea, non esiste se non è percepito: ora, il moto terrestre non è percepito coi sensi. Rispondo che quella dottrina, giustamente intesa, si accorda benissimo coi nostri principi: il problema, se la terra si muove o sta ferma, si riduce in realtà a null'altro che a questo, se, da ciò che gli astronomi hanno osservato, ci sia ragione di concludere che se noi fossimo nella tale o tale altra circostanza, ossia nel tale luogo e alla tal distanza dalla terra e dal sole, vedremmo la terra muoversi col coro dei pianeti e ci apparirebbe simile in tutto ad essi; il che è con tutta logica indotto dai fenomeni secondo le leggi stabili della natura di cui non c'è ragione di diffidare.

È l'esperienza stessa che ce le suggerisce.

(59) Infatti spesso, su l'esperienza che abbiamo del corso e della successione delle idee percepite da noi,

possiamo fare, non dico congetture incerte, ma sicurissime e ben fondate previsioni concernenti le idee di cui saremmo affetti in rapporto a una quantità di [possibili] azioni; e siamo abili a giudicare perfettamente che cosa ci apparirebbe se ci trovassimo in condizioni di luogo e tempo diverse dalle presenti. In questo consiste la scienza della natura, che mantiene intatto il suo ufficio e la sua certezza reale accanto ai nostri principi. Lo stesso si applicherà agevolmente per le altre obiezioni simili riguardanti la grandezza delle stelle o altra scoperta astronomica e scientifica.

Se non c'è causalità naturale, si chiederà a che servano le rotelle d'un orologio.

(60) Undecima obiezione: si chiederà a che servono la curiosa organizzazione delle piante e il meccanismo vitale degli organi degli animali. I vegetali non potrebbero crescere e produrre foglie e fiori, e gli animali compier tutti i loro movimenti, senza tutta quella varietà di organi interni così ingegnosamente pensati e composti? Se non sono che idee, e se in queste non v'ha nulla che sia dotato di potenza e capacità d'operare, esse non hanno neppure una connessione causale con gli effetti messi in rapporto con loro. E se esiste uno Spirito che produce ogni effetto direttamente, per un « fiat » o atto della sua volontà, noi dovremmo considerare come fatto invano tutto quello che v'ha di delicato e di elaborato artificialmente nelle opere dell'uomo e della natura. Infatti, con questa teoria, se un artigiano costruisce la molla, le ruote e tutto il meccanismo d'un orologio, se combina l'insieme dei pezzi in modo appropriato a produrre il movimento che sa di ottenere, dovrebbe invece pensare che tutto questo lavoro è senza scopo, perché v'è un'Intelligenza che dirige le lancette e fa loro segnare l'ora. Ma se è così, perché questa Intelligenza non produce l'effetto senza che l'artigiano

s'affatichi a fare i meccanismi e a metterli insieme? Perché una scatolina vuota non servirebbe ugualmente? E da che dipende il fatto che, se c'è un difetto nel movimento dell'orologio, corrisponde sempre a qualche disordine che si scoprirà nei pezzi, sicché quando un'abile mano vi ponga rimedio tutto andrà bene di nuovo? Lo stesso si può dire di quella grande opera d'orologeria ch'è la natura, tanta parte della quale è così meravigliosamente fine e sottile che vi si penetra appena col miglior microscopio. In breve, si chiede come, secondo i nostri principi, si possa ancora plausibilmente spiegare e porre uno scopo qualunque in questa molteplicità infinita di corpi e di meccanismi costruiti con arte sopraffina, ai quali la scienza comune attribuisce uffici perfettamente adatti che spiegano una quantità di fenomeni?

L'obbiezione si ritorcerebbe contro il meccanicismo.

(61) A tutto ciò rispondo: Primo, anche se c'è qualche difficoltà riguardo al modo che impiega la Provvidenza e all'ufficio ch'ella assegna alle diverse parti della natura, difficoltà che io non saprei risolvere coi principi sopra ammessi, l'obbiezione avrebbe poco peso di fronte alla verità e certezza di ciò che possiamo stabilire *a priori* con assoluta evidenza e con rigorosa dimostrazione. Secondo, nemmeno i concetti comuni vanno esenti da uguali difficoltà: si può sempre chiedere a che scopo Dio avrebbe scelto quei complicatissimi metodi di azione indiretta facendo per mezzo di macchine e strumenti quello che, come ognuno deve ammettere, avrebbe potuto ottenere ugualmente bene senza tutti quegli apparecchi, con un semplice comando del suo volere. Anzi, se consideriamo meglio, troveremo che l'obbiezione si può ritorcere con forza maggiore contro coloro che ammetton l'esistenza di un tal meccanismo fuori dello spirito. Noi provammo al paragr. 25, che la

solidità, la massa, la figura, il movimento e simili qualità, non posseggono per sé né attività né causalità per produrre effetti in natura; per cui, allorché si suppone, se è possibile supporla, la lor esistenza quando non sono percepite, non si guadagna nulla, giacché l'unico ufficio assegnato a queste esistenze esterne alla percezione sarebbe quello di produrre quegli effetti percepibili, che in verità competono soltanto allo Spirito.

La causalità di natura consiste nella uniforme e regolare connessione, così voluta da Dio, e perciò necessaria per noi.

(62) Ma per stringere più da vicino la difficoltà, si osservi che, se a rigore non è necessario aver fabbricato tante parti e organi perché un dato effetto si produca, lo è invece perché le cose si producano in un ordine costante e uniforme secondo leggi di natura. Vi sono certe leggi generali che accompagnano l'intero corso dei fatti di natura; gli uomini le apprendono con l'osservazione e lo studio della natura, e poi le applicano, sia per costruire artificialmente oggetti utili alla vita, o per ornarli, sia per spiegare la varietà dei fenomeni. Questa spiegazione si riduce a mostrare l'accordo dei particolari fenomeni con le leggi generali della natura, ossia, ciò ch'è lo stesso, a scoprire l'uniformità che regna nel corso dei fatti naturali: chiunque rifletta attentamente ai vari modi coi quali gli scienziati pretendono spiegare i fenomeni, lo riconoscerà a prima vista. Noi più sopra, a paragr. 31, abbiamo mostrato la grande, evidente utilità di questi metodi regolari e costanti, che il supremo Fattore segue nelle sue opere di natura; e non è men chiaro che una certa forma e dimensione, un certo movimento e congegno delle parti, se non sono assolutamente necessari per produrre l'effetto, lo sono almeno perché vi sia accordo con le leggi costanti della meccanica della natura. Per esempio, non si può ne-

gare che Dio, ossia l'Intelligenza che regola e sostiene il corso ordinario delle cose, possa, se inclina a fare un miracolo, muovere le lancette sul quadrante d'un orologio, anche se nessuno vi ha costruito e posto dietro il congegno; ma se egli vuol operare secondo le regole della meccanica da lui stesso stabilite e conservate nella creazione a' suoi saggi fini, allora divien necessario che il prodursi di quei dati movimenti sia preceduto dalle azioni dell'artigiano, ossia dal fabbricare e metter bene insieme le ruote; come divien necessario che ogni turbamento nel congegno sia accompagnato da un turbamento del movimento, e che correggendo l'uno tutto ritorni ad andar bene.

L'eccezione, ossia il miracolo, conferma la regola.

(63) È ben vero che in qualche caso può esser necessario che l'Autore della natura spieghi il suo supremo potere col far apparire qualche fenomeno fuori della serie ordinaria delle cose. Questi miracoli che fanno eccezione alle regole generali della natura son destinati a meravigliare gli uomini e a condurli al riconoscimento dell'Essere divino; ma devono esser rari per non diminuire il loro effetto. Inoltre, sembra che Dio preferisca darci la convinzione razionale de' suoi attributi con la presenza delle opere della natura, che ci scoprono tanta arte ed armonia e così appieno ci rivelano la sapienza e bontà del loro autore, piuttosto che stupirci e lasciarci alla fede con accadimenti straordinari e sorprendenti.

Si chiederà, a che scopo questa connessione, se non ha una sua reale causalità interna.

(64) Per meglio chiarire questo argomento, osserverò che l'obbiezione del paragr. 60 in realtà si riduce a questo: le idee non si producono comunque e a caso, ma c'è tra esse un ordine e una concatenazione del ge-

nere del rapporto di causa a effetto. Esse si presentano inoltre variamente combinate in modo regolare e intenzionale [ossia secondo una finalità], tanto da sembrare gli strumenti in mano di una natura che stia, per così dire, nascosta dietro le scene, e produca operando, invisibile, queste apparenze che si vedono sul teatro del mondo, e che soltanto l'occhio curioso dello scienziato giunge a discernere nella loro essenza. Ma se un'idea non può esser causa di un'altra, a che scopo questa connessione? a che sono stati fatti questi strumenti, se sono percezioni della mente senza efficace attività e non servono per produrre un reale effetto in natura? In altre parole, si domanda che ragione possiamo assegnare al fatto, che Dio ci mostra, quando osserviamo con attenzione le sue opere, una così grande varietà d'idee combinate con tanta arte e così esattamente conformi a una regola, non potendosi credere ch'egli voglia, per così dire, sprecare tanta arte e tanta regolarità per nessun fine.

Rispondiamo, che deve servire da indice e segno ai fini pratici: la natura è il linguaggio di Dio.

(65) La mia risposta è questa: Primo, la connessione delle idee non implica il rapporto di causa a effetto, ma è soltanto l'indice, il segno della cosa significata. Il fuoco che vedo non è la causa del dolore che provo toccandolo, ma il segno che me ne informa in precedenza; così, il rumore che odo non è l'effetto del tal movimento o urto fra i corpi che mi circondano, ma l'indizio di ciò. Secondo, la ragione per cui le idee sono concatenate come meccanismi in combinazioni intenzionali e regolari insieme, è la stessa che presiede alla formazione delle parole con l'unione di tante lettere (1). Affinché

(1) Il linguaggio « non è altro che l'uso convenzionale di segni sensibili... tali che, quando siano usati in modo appropriato, sugge

un piccolo numero d'idee originarie possa servire a significare un gran numero di effetti e di azioni, è necessario che si possano combinare insieme nel modo più vario; e se debbon servire a un uso costante e universale queste combinazioni debbon esser fatte secondo regole e secondo un piano sapiente. In questo modo riceviamo una quantità d'informazioni rispetto a ciò che ci dobbiamo aspettare da questa o quell'azione, e al metodo da seguire per provocare questa o quell'idea. Questo è quanto io comprendo chiaramente quando si dice che la forma, la connessione e il meccanismo delle parti interne degli oggetti, naturali o artificiali che siano, ce ne fanno conoscere i diversi usi e le corrispondenti proprietà, ossia ci scoprono la natura della cosa.

La ragione deve cercar di comprendere questo linguaggio divino.

(66) È quindi evidente, che le stesse cose le quali, secondo il concetto di causalità operante o concorrente [con quella divina] per produrre gli effetti, divengono del tutto inesplicabili e ci mettono in un mucchio di assurdi, se le prendiamo soltanto come indici o segni per la nostra conoscenza possono invece essere spiegate molto naturalmente e rispondono a un ufficio semplice e proprio lor assegnato. Studiare e sforzarsi di capire questi segni stabiliti dall'Autore della natura, ecco la funzione dello scienziato naturalista, invece di pretendere di spiegare i fatti per mezzo di cause fisiche: dottrina che sembra avere straniato il pensiero umano da quel vero principio attivo, da quello Spirito supremo e

riscano o presentino alla mente un'infinita varietà di cose diverse per natura, tempo e luogo; e in tal guisa m'informino, mi divertano, mi dirigano nell'azione, non solo rispetto a cose vicine e presenti, ma anche rispetto a cose distanti e future». (Alcifrone, IV, 7).

saggio, « nel quale viviamo, ci moviamo ed abbiamo l'esser nostro » (1).

La materia sarebbe l'« occasione » della causalità divina?

(67) Duodecima obbiezione: Forse si può opporre che, quantunque dal già detto risulti chiaro non esservi una sostanza inerte, insensibile, estesa, solida, avente una forma e un movimento fuori del pensiero, qual è la materia descritta dai filosofi (2), pure se uno togliesse via dall'idea di materia le idee positive di estensione, forma, solidità e movimento, e dicesse d'intendere questa parola soltanto come una sostanza inerte e insensibile, esistente fuori del pensiero e della percezione, e causa occasionale (3) delle nostre idee — in presenza della quale, cioè, piace a Dio di eccitare in noi le idee —, forse la materia, intesa in questo senso,

(1) Motto paolino, che segna il punto di passaggio alla filosofia religiosa del B., sviluppata nella *Siris*. Allora, la conoscenza sensibile vien superata dalla conoscenza razionale, che conduce a Dio. « *Per esser precisi* (egli dirà nella *Siris* § 253), *i sensi non conoscono nulla. Noi percepiamo, è vero, i suoni con l'udito e i caratteri scritti con la vista, ma non si può dire per questo che intendiamo un linguaggio. Del pari i fenomeni di natura son visibili ugualmente a tutti, ma non tutti hanno ugualmente compreso il nesso delle cose naturali né intendono il loro significato, né per loro mezzo sanno divinare e presagire* ». E più sotto (§ 264): « *Il senso e l'esperienza c'istruiscono del succedersi delle apparenze o effetti naturali, e delle loro analogie. La riflessione, la ragione, l'intelligenza c'introducono alla conoscenza delle loro cause* ».

(2) Si chiamavano filosofi anche gli scienziati, in quanto la scienza era considerata una « *philosophia naturalis* ».

(3) La causa occasionale corrisponde, su per giù, alla nostra causa condizionale: ci sono delle condizioni, che possono essere di natura affatto diversa dal condizionato, ma date le quali (o in presenza delle quali) avviene un effetto, e non può accadere senza. Per es., il lievito è condizione necessaria perché la farina si trasformi in pasta: la farina è una causa genetica (o efficiente) che produce la pasta; l'operaio n'è la causa teleologica (o finale); ma l'una e l'altro hanno bisogno per attuarsi di quelle date condizioni.

potrebbe esistere. Rispondo: primo, mi sembra ben più assurdo supporre una sostanza senza accidenti che degli accidenti senza sostanza. Secondo, pur ammettendo che possa sussistere questa inconoscibile sostanza, dove si può supporre che sia? Che non esista nella mente, è già stabilito; ed è ugualmente certo che non esiste nello spazio, poichè ogni spazio o estensione esiste sol nella mente, come abbiamo dimostrato. Non resta che dire, che non esiste in alcun luogo.

Per esser occasione, dovrebbe essere in qualche modo presente.

(68) Riesaminiamo un poco la descrizione che ci forniscono della materia. Essa non agisce, non percepisce e non è percepita: questo e null'altro si vuol dire definendola una sostanza inerte, insensibile e inconoscibile; definizione del tutto negativa, fuori che nel concetto riguardante il suo star sotto e sopportare. Ma in tal caso bisogna osservare che non ha nulla da sopportare, e vorrei che si considerasse che s'identifica con la definizione di un non-essere. Voi direte ch'è l'ignota causa occasionale alla cui presenza la volontà divina eccita in noi le idee; ma io vorrei sapere in che modo può esser a noi presente una cosa che non è percepibile né col senso né col pensiero riflesso, e che non è capace di produrre idee nella nostra mente, e neppure ha una qualunque estensione, né forma alcuna, né esistenza in un luogo... La frase «esser presente», adoperata così, dovrebbe esser presa per forza in un senso ben astratto e stranissimo, che non riesco a comprendere.

La materia non può esser né causa efficiente né causa occasionale rispetto al nostro conoscere.

(69) Esaminiamo poi che cosa si vuol dire col termine «causa occasionale». Secondo l'uso comune del

linguaggio, occasione significa soltanto, o che un agente produce un effetto, o che nel corso ordinario dei fatti si è osservato qualche altra cosa che sempre accompagna o precede l'effetto. Ma se quel termine vien riferito alla materia com'è stata prima definita, non può aver nessuno dei due significati: se la materia è detta passiva e inerte, non può esser agente e causa efficiente; se è inconoscibile non avendo qualità sensibili, non può esser l'occasione delle nostre percezioni nell'altro senso [di causa occasionale], come sarebbe quando si dice che la scottatura d'un dito è causa del dolore che l'accompagna. Che cosa intenderemo dunque dicendo che la materia è causa occasionale? O il termine è usato senza alcun senso, o ha un senso diversissimo da quello ammesso.

Potrebbe essere la causa occasionale rispetto all'azione di Dio?

(70) Forse voi sosterrete che la materia, quantunque non sia da noi percepibile, è tuttavia percepita da Dio, e rispetto a lui fa da occasione delle idee eccitate nella nostra mente. Infatti, voi dite, poichè vediamo che le nostre sensazioni ci vengono impresse in modo regolare e costante, è ragionevole supporre che vi siano certe occasioni regolari e costanti del loro prodursi. Ciò è come dire che vi sono certe particelle di materia permanenti e distinte che corrispondono alle nostre idee, e che, sebbene non eccitino direttamente le idee della nostra mente né c'impressionino immediatamente, essendo rispetto a noi del tutto passive e impercipienti, son tuttavia rispetto a Dio, che le percepisce benissimo, come altrettante occasioni che gli ricordano quando e quali idee deve imprimere nella nostra mente; e così

le cose posson andare in modo costantemente uniformi (1).

Ma è un'ipotesi stravagante.

(71) Rispondendo a ciò, osservo che ponendo così il concetto di materia, la questione non concerne più l'esistere di una cosa diversa dallo Spirito e dall'idea, percipiente o percepita; ma se vi siano o no nella mente divina certe idee, di non so che genere, le quali facciano da indici o segni che lo dirigono per produrre le sensazioni in noi in modo costante e regolare; allo stesso modo che un musico è guidato dalle note musicali per produrre quelle armoniose melodie in quelle combinazioni di suoni dette accordi, quantunque chi ascolta la musica non percepisca le note e le possa del tutto ignorare. Ma questa nozione di materia mi pare troppo stravagante per meritare una confutazione. Del resto, non è in effetto un'obbiezione contro la nostra tesi, ossia che non esiste una sostanza insensibile e non percepita.

E del tutto superflua.

(72) A lume di ragione, dal modo costante e uniforme delle nostre sensazioni dobbiamo solo concludere

(1) Hylas (*Dialogo 2º*): « Essi pensano che l'anima, essendo im-
materiale, non può esser unita con le cose materiali in modo da perce-
pire queste cose in sé stesse, ma che le percepisce in grazia della sua
unione con la sostanza di Dio, la quale, essendo spirituale, è quindi
puramente intelligibile, cioè capace di divenir l'oggetto immediato
del pensiero d'un essere spirituale ». Si allude dunque alla famosa
teoria del Malebranche (esposta nel 1711), l'« occasionalismo », se-
condo cui, non potendosi ammettere una causa efficiente del mondo
fisico sul nostro spirito (che un fatto materiale produca una no-
stra idea), si ammette che noi leggiamo in Dio, con la cui mente è
connaturata la nostra, gli accadimenti della natura: Dio sarebbe allora
la causa occasionale delle nostre idee. Il B. rifiuta questa ipotesi, come
respinge ogni parentela del proprio spiritualismo con quello del Male-
branche, come vedremo a § 148.

alla bontà e sapienza dello Spirito che le suscita nella nostra mente: questo è quanto mi par ragionevole inferire da ciò. Per me, ripeto, è evidente che esiste uno Spirito, infinitamente saggio buono e potente, che basta benissimo a spiegare le parvenze della natura. Ma quanto alla materia inerte e insensibile, nulla di quanto percepisco ha la minima connessione con essa né mi ci fa pensare; e mi piacerebbe che qualcuno mi spiegasse per suo mezzo il più modesto fenomeno di natura o mi desse una ragione per quanto di minima probabilità della possibilità ch'essa esista, o almeno mi rendesse questa ipotesi con un senso o significato almen tollerabile. Infatti, quanto a essere una causa, mi pare che abbiamo mostrato all'evidenza che non lo può essere rispetto a noi; rimane dunque che sia l'occasione a Dio di eccitare le idee in noi, ma abbiamo ora visto a che si riduca.

Ricapitolando: non si può ammettere una sostanza materiale formata di qualità prime esistenti in sé.

(73) Merita la spesa di riflettere ancor un po' sui motivi che inducono gli uomini a supporre l'esistenza d'una sostanza materiale; cosicché, osservando via via come quei motivi o ragioni vengono a cessare e a perder fiato, noi possiamo ritirare in proporzione quell'assenso che su di essi veniva fondato. Dapprima, dunque, si pensò che i colori, le forme, i movimenti e le altre qualità sensibili e accidentali esistano realmente fuori della mente: ragione per la quale parve indispensabile supporre un *substratum* o sostanza senza pensiero in cui esistano per sé stessi. Quindi, coll'andar del tempo, convincendosi gli uomini che i colori, i suoni e tutte le rimanenti qualità sensibili, dette secondarie, non esistono fuori di noi, spogliarono quel sostrato o sostanza materiale di tali qualità, e gli lasciarono solo le primarie, come la figura estesa, il moto e simili, che vengono con-

cepite ancor oggi come esistenti fuori dello spirito, e quindi han bisogno di un sopporto materiale. Ma se si è provato che neppur queste posson esistere in altro modo che in uno spirito o mente che le percepisca, non abbiamo più a lungo ragione per supporre l'esistenza della materia, e diviene anzi del tutto impossibile che una tal cosa vi sia, almeno fino a che quel termine indica un sostrato senza pensiero di qualità o accidenti che esisterebbero in esso fuori della mente.

Né una causa inerte.

(74) Ma quantunque gli stessi materialisti concedano che la materia era supposta unicamente per sopportare gli accidenti, e quindi cessando del tutto questa ragione, si dovrebbe logicamente prevedere che il pensiero si getti dietro le spalle e si liberi senza sforzo di una credenza basata là sopra, pure il concetto è ribadito così saldamente in noi che ci sarebbe difficile anche il dire come separarcene; per cui, non essendo più difendibile la cosa stessa, incliniamo a conservarne almeno il nome, che applichiamo a non so che astratte e indeterminate nozioni sopra l'« essere » e sopra le « cause » [dei fenomeni], senza più, mi sembra, alcuna ragione manifesta. Infatti, c'è qualcosa da parte nostra, o possiamo scorgerci qualcosa fra tutte le nostre idee o sensazioni o concetti impressi nel nostro pensiero, per mezzo dei sensi o della riflessione, da cui si possa inferire l'esistere di una causa inerte, non pensante e inconoscibile? E, d'altra parte, c'è qualcosa che ci possa far credere, o almen sospettare, anche dalla parte di quello Spirito che a tutto basta, ch'Egli sia guidato a eccitare le idee in noi da una causa occasionale inerte?

Resta che sia pensabile come causa occasionale di Dio.

(75) È proprio un esempio straordinario e ben deplorevole della forza del pregiudizio, che il pensiero

umano conservi, contro l'evidenza della ragione, tanta tenerezza per una materia stupida e senza pensiero, che s'interpone come uno schermo fra noi e la divina Provvidenza, allontanandola ancor più dalle cose del mondo. Ma facciam pure l'estremo sforzo per sovvenire la credenza nella materia — benché, se la ragione ci abbandona, ci affaticheremo a sostenere l'opinione di una mera possibilità di quella cosa, e per provare questa misera possibilità dimenticheremo noi stessi per il solo piacere di un'immaginazione non regolata dalla ragione —: ebbene, la conclusione di tutto ciò sarà, che vi sono alcune idee inconoscibili nell'intelletto di Dio, poiché solo questo, qualunque sia [per sé], è ciò ch'io concepisco si possa intendere per causa occasionale rispetto a Dio. Il che, in fondo, non è più un discutere sulla cosa, ma sul nome!

Ma non si può insistere sulla sostanza come sostrato delle nostre idee.

(76) Non discuto perciò se vi sian di tali idee nel pensiero di Dio e se si possa dar loro il nome di « materia ». Ma se insistete nel concetto di una sostanza non pensante a sostrato dell'estensione, del movimento e delle altre qualità sensibili, per me è evidente che una simile cosa non può esistere, perché è affatto contraddittorio che quelle qualità esistano dentro una sostanza non percepibile o ne siano sostenute.

Nuova obbiezione: la mancanza di un senso adatto a percepire la sostanza.

(77) Ma voi direte che, pur concedendomi non esservi un tale substrato non pensante dell'estensione, e delle altre qualità o accidenti che noi percepiamo, forse ci sarà qualche sostanza inerte e non percepita, o sostrato di qualche altra qualità inafferrabile da noi come

lo sono i colori per un cieco nato, ossia perché non abbiamo un senso adatto; ma, se avessimo questo nuovo senso, può darsi che non dubiteremmo più di quella esistenza, come un cieco che riacquista la vista fa con l'esistenza della luce e dei colori. Rispondo: primo, se con la parola materia volete dire quell'ignoto sopporto delle qualità [note], poco importa che questa cosa ci sia o no poiché non ci riguarda, e io non veggo che vantaggio ci sia a discutere di ciò che ignoriamo che cosa sia e di cui non conosciamo il perché.

Se avessimo un tal senso, ci darebbe ancora delle percezioni qualitative, e non la sostanza.

(78) In secondo luogo, anche se avessimo un nuovo senso, questo ci fornirebbe ancora e soltanto nuove idee e sensazioni, e allora avremmo le identiche ragioni contro la lor esistenza in una sostanza inconoscibile, come quelle già esposte circa la figura, il moto, il colore e simili. «Qualità», come dimostrammo, non significa altro che «sensazioni» o «idee», le quali esistono unicamente in un pensiero che le percepisce; e ciò vale non soltanto delle idee che ora avvertiamo, ma per qualunque idea possibile.

A meno di adoperare le parole in modo arbitrario.

(79) Ma, insisterete voi, che cosa importa se non ho ragioni per credere che la materia esista? se non posso assegnarle una funzione, o spiegare qualcosa per suo mezzo, o anzi sapere che cosa si vuol dire con questa parola? Tuttavia, non c'è contraddizione nel dire che «esiste» una materia, e che questa materia, presa genericamente, è una sostanza o causa delle idee, anche se invero è molto difficile spiegare il senso e accogliere una particolare esplicazione di queste parole. Rispondo: se adoperate le parole senza significato, siete padroni di

combinarle a piacere senza pericolo di cadere in contraddizione: per esempio, potete dire che due volte due è uguale a sette, purché dichiariate di non prendere le parole di questa proposizione nella loro accezione d'uso ma sol come segni di non so che cosa. Allora, per la stessa ragione, potete parlare d'una sostanza inerte, non pensante, senza qualità, che occasiona le nostre idee. E noi comprenderemo questa proposizione precisamente come l'altra.

Definendo la materia solo negativamente, essa equivale al nulla.

(80) In ultimo luogo, voi direte: che monta, dal momento che noi abbandoniamo la causa d'una sostanza materiale e prendiamo la materia come un qualche cosa inconoscibile — né sostanza né accidente, né spirito né idea —, inerte, inconscio, indivisibile, immobile, inesteso, esistente fuori dello spazio? Giacché, mi direte, fin che restiamo in questa definizione negativa di materia, ogni obbiezione alla sostanza o alla causa o ad altro concetto positivo ossia relativo a noi della materia, è fuor di luogo. Io rispondo, che potete se vi piace adoperare la parola materia nell'identico significato con cui gli altri dicono « nulla », e così rendere quei termini convertibili nello stile comune. Perché, dopo tutto, mi sembra che tale sarà il risultato della vostra definizione: considerandone attentamente le parti, nel loro insieme o ciascuna per sé, trovo che non producono nel mio pensiero altro genere d'impressione o effetto diverso da quello suscitato dalla parola « nulla ».

Definendola come semplice e generica quiddità, per noi diviene un'astrazione senza senso.

(81) Forse voi replicherete, che nella detta definizione è incluso qualcosa che la distingue a sufficienza

dal nulla: l'idea astratta ma positiva di quiddità, entità o esistenza. In verità, riconosco che coloro i quali vantano una facoltà di formare idee generali astratte, fanno come se avesser davvero un'idea che, dicono, sarebbe il concetto più astratto e generale di tutti, e per me il più incomprensibile di tutti. Certamente, vi è una grande varietà di spiriti differenti per grado e capacità, le cui facoltà superano molto in ricchezza ed estensione quelle che ha elargito a me l'Autore del mio essere, e non veggo ragione di negarlo; anzi, per me sarebbe certamente massima follia e superbia il pretendere di determinare, con la mia povera, limitata ed esigua scorta di percezioni, quali idee l'inesauribile potere di Dio possa imprimere in costoro. Infatti, per qualunque cosa io conosco, si posson dare idee e sensazioni d'infinita specie, differentissime fra loro e da tutte le mie percezioni come i colori differiscono dai suoni. Ma per quanto io sia disposto a riconoscere la scarsezza della mia comprensione di fronte all'infinita varietà di spiriti e d'idee che posson esistere, tuttavia ho il sospetto che la pretesa al concetto di Ente o esistenza, astrazion fatta dallo spirito e dall'idea, dal percepire e dall'esser percepito, è proprio un assurdo e un gingillarsi con le parole.

Le obbiezioni dei religiosi. Le Sacre Scritture parlano il linguaggio comune e non contraddicono il nostro.

(82) Ci resta da considerare le obbiezioni che si posson fare da parte della religione. Vi è chi pensa che, quantunque gli argomenti della ragione per provare l'esistenza reale dei corpi non raggiungano la dimostrazione, pure le Sacre Scritture son tanto esplicite su questo punto, da convincere a sufficienza ogni buon cristiano che i corpi esistono realmente e son qualcosa di più che mere idee, essendoci riferiti negli scritti sacri una quantità di fatti che evidentemente suppongono la

realtà del legno o della pietra, e di monti, fiumi, città e corpi umani. A ciò rispondo che niuna specie di scritto, qualunque esso sia, sacro o profano, in quanto usi queste e simili parole nell'accezione volgare, ossia come se avessero un significato proprio, rischia di porre in questione la lor verità alla luce della nostra dottrina. Che tutte quelle cose esistano realmente, che ci siano corpi e perfino sostanze corporee, se le prendiamo nel senso volgare, chiarimmo che non disturba i nostri princípi, ché spieghiamo lucidamente la differenza tra cose e idee, tra realtà e chimere: vedi i paragr. 29, 30, 33, 36 ecc. Ma io non credo che ciò che i filosofi chiamano materia, ossia l'esistenza di oggetti fuori della mente, sia mai menzionato nella Scrittura.

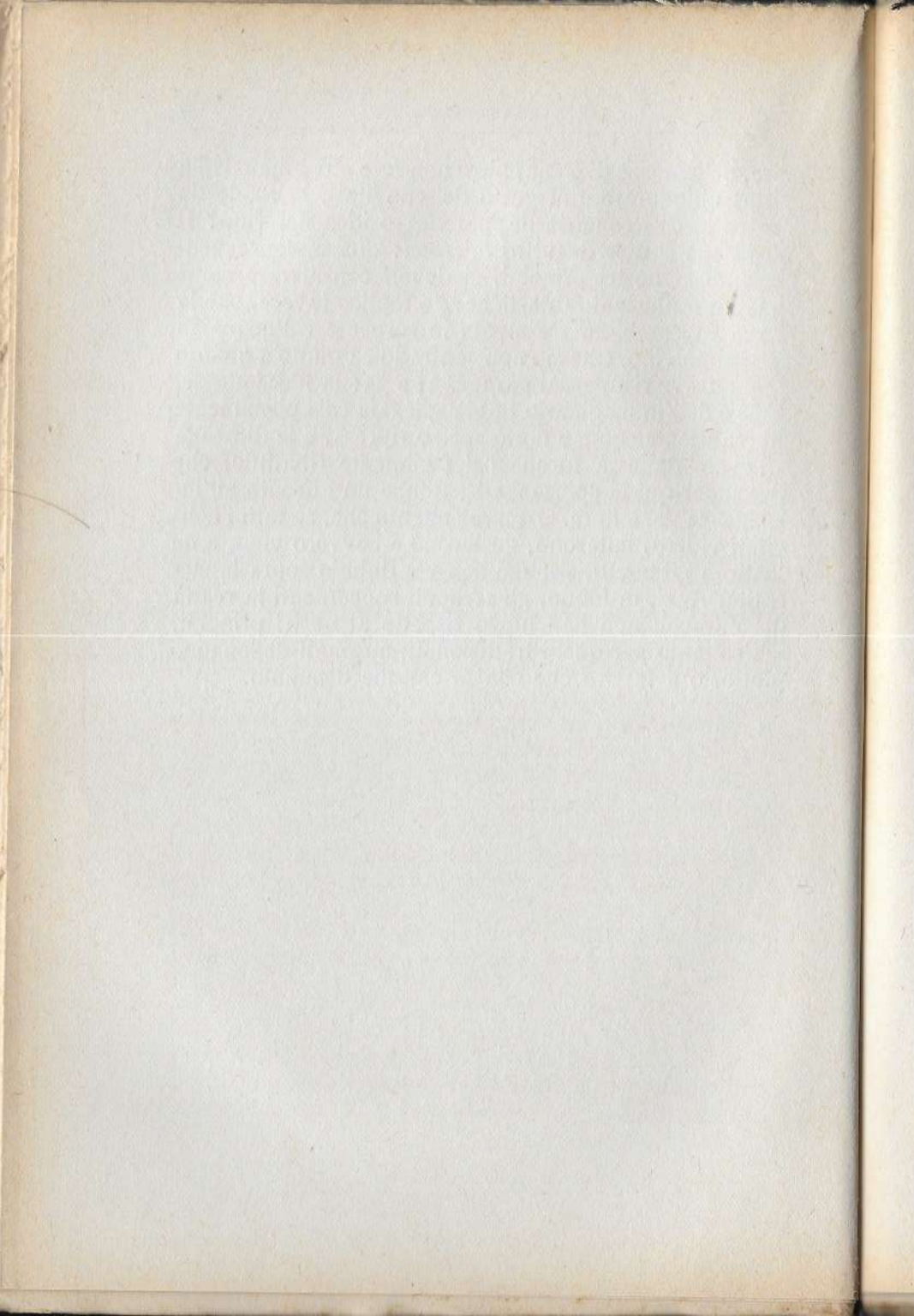
Del resto, anche quel linguaggio non può riguardare che la nostra esperienza.

(83) E poi, esistano o no le cose esterne, tutti ammettono che l'ufficio proprio delle parole è quello d'indicare ciò che noi concepiamo, ossia le cose in quanto son conosciute o percepite da noi; ne deriva semplicemente che nelle opinioni da me esposte nulla contraddice il retto uso e il significato del linguaggio, e che i discorsi, di qualunque genere siano, se sono intelligibili restano indisturbati. Ma tutto ciò apparisce così chiaro da quanto fu già ampiamente fondato nelle nostre premesse che non è il caso d'insistervi ancora.

Non neghiamo, anzi proviamo coi nostri princípi, che la verga di Mosè fu realmente cambiata in serpe.

(84) Ma si protesterà, che almeno i miracoli perdono assai della lor forza e importanza coi nostri princípi. Che dire della verga di Mosè? fu realmente cambiata in serpente? o fu soltanto un mutamento d'idee nella mente degli spettatori? E si deve pensare che il nostro Salva-

tore, nelle nozze di Cana, altro non fece che imporsi alla vista, all'odorato e al gusto dei convitati, in modo da creare in essi soltanto l'apparenza o idea del vino? Il medesimo si dica di tutti i miracoli: questi, conseguentemente ai nostri principi, si devon considerare come inganni o illusioni fantastiche? Io replico invece, che la verga fu cambiata realmente in serpente e l'acqua in realissimo vino. Che ciò non contraddica punto a quanto dissi altrove risulta dai paragr. 34 e 35: la faccenda del reale e dell'immaginario fu già spiegata così pienamente ed esaurientemente e tanto spesso ripresa, e le difficoltà sollevate da essa furon così facilmente ribattute, che riassumer qui la spiegazione sarebbe un affronto all'intelligenza del lettore. Osservo soltanto che, se tutti i convitati videro, fiutarono, gustarono e bevvero vino, e ne sentiron gli effetti, per me non c'è dubbio sopra la sua realtà. Anzi, in fondo, gli scrupoli concernenti la realtà dei miracoli non han luogo rispetto ai nostri principi, ma soltanto per quelli tradizionali, e quindi depongono piuttosto a favore che contro ciò che dicemmo.





III. - CONSEGUENZE TEORETICHE E PRATICHE DELL'IMMATERIALISMO

Si eliminano problemi inutili.

(85) Esaurite le obbiezioni che mi sforzai di esporre nella piú chiara luce, dando loro tutta la forza e il peso che potevo, procediamo in secondo luogo all'esame delle nostre opinioni riguardo alle loro conseguenze. Qualcuna ne salta subito agli occhi, come questa, che parecchie questioni difficili e oscure, nelle quali si sprecò una quantità di pensiero filosofico, vengon eliminate del tutto dalla filosofia. Se la sostanza corporea possa pensare; se la materia sia divisibile all'infinito; come essa agisca sullo spirito: queste e simili ricerche tennero sempre in ogni tempo impigliati i filosofi; ma siccome dipendono dall'esistenza della materia, non occupano piú alcun posto nei nostri princípi. Ci son poi molti altri vantaggi anche rispetto alla religione e alla scienza facilmente deducibili dalle nostre premesse: ma ciò si vedrà ancor meglio in séguito.

Il fenomenismo conduceva allo scetticismo.

(86) Dai princípi posti discende, che la conoscenza umana si può logicamente ridurre a due capitoli: quello delle idee e quello dello spirito. Di ciascuno tratteremo con ordine. In primo luogo, delle idee, ossia delle cose

non pensanti. La nostra conoscenza di esse è stata oscurissima e piena di confusioni, e si piombò in errori pericolosi col supporre una doppia esistenza parallela della sensazione, l'una intelligibile, ossia nel pensiero, l'altra reale e fuori di esso. Di qui la credenza che le cose non pensanti abbiano una sussistenza in natura e in sé distinta dall'esser percepite dallo spirito. Questo che, se non m'inganno, fu dimostrato un concetto infondatissimo e assurdo, è la vera via che conduce allo scetticismo, perché, se si pensa che le cose reali sussistano fuori del pensiero e che la loro conoscenza sia reale sol in quanto sia conforme alle cose reali, ne deriva che non saremo mai certi di possedere una conoscenza reale. Come sarebbe infatti possibile sapere se le cose percepite sono conformi a ciò che non è percepibile esistendo in sé?

Se le sensazioni fossero apparenze, il reale ci sfuggirebbe.

(87) Colore, forma, movimento, estensione e simili, considerati sol come altrettante sensazioni nella mente, sono conoscenze assolute; nulla v'è in esse di non percepito. Ma se invece le guardiamo come note o parvenze riferendole a cose od archetipi esistenti fuori della mente, rotoliamo tutti nello scetticismo, perché vedremo sol le apparenze e non le qualità reali degli oggetti: che cosa possan più essere l'estensione, la forma o il movimento di un qualcosa assolutamente reale in sé, ci sarà impossibile conoscerlo, conoscendo invece soltanto la misura e il rapporto sensibile. Allora, le cose in sé rimangono identiche, mentre le nostre idee variano, e saremo incapaci di determinare se vi ha un'idea, e quale, che rappresenti la vera qualità realmente esistente nella cosa. Così qualunque conoscenza, tutto ciò che vediamo, udiamo, tocchiamo, sarebbe fantasma e vana chimera, punto conforme alle cose in *rerum na-*

tura. Tutto questo scetticismo deriva dal supporre una differenza fra cose e idee, e che le prime sussistano in sé, non percepite; e sarebbe agevole diffondersi su tal soggetto mostrando che gli argomenti avanzati dagli scettici in ogni tempo dipesero dall'ipotesi di oggetti esterni.

L'«esse est percipi» ristabilisce la vera base d'ogni conoscenza positiva.

(88) Fino a che attribuiremo una esistenza reale alle cose non pensanti, distinta dal loro esser percepite, ci sarà impossibile non soltanto conoscer con chiarezza la natura di ogni essere reale non pensante, ma anche saper se solo esista. Accadde quindi di vedere i filosofi diffidare dei loro sensi e dubitare dell'esistenza del cielo che veggono e della terra che calpestano, d'ogni cosa che mirano e toccano, e perfino del loro proprio corpo; e, dopo tutto il loro lavoro e sforzo di pensiero, son forzati a confessare che non si può raggiungere una conoscenza evidente per sé o dimostrativa dell'esistenza di cose sensibili. Ma questo mare di dubbi, che svia e confonde la testa e rende i filosofi ridicoli agli occhi del mondo, sparisce del tutto se diamo alle nostre parole un significato [concreto] e non ci balocchiamo con termini, come « assoluto », « esterno », « ente » e simili, che non sappiamo che cosa significano. Io posso piuttosto dubitare del mio proprio essere, che dell'essere degli oggetti attualmente percepiti coi sensi, essendo una contraddizione manifesta che un oggetto sensibile sia immediatamente percepito con la vista o col tatto e nel tempo stesso non abbia un'esistenza in natura: infatti, la vera esistenza d'un essere non pensante consiste nell'esser percepito.

Spiriti e idee.

(89) Niente appare di maggior importanza per erigere un saldo sistema di profonda e reale conoscenza,

che resista a tutta prova contro gli assalti dello scetticismo, quanto l'incominciare con lo spiegarsi chiaramente sul significato dei termini « cosa », « realtà », « esistenza »; ch  invano discuteremo intorno all'esistenza reale delle cose, e inutilmente pretenderemo d'acquistarne qualche conoscenza, finch  non avremo fissato il significato di quelle parole. « Cosa » o « essere »   il termine pi  generale di tutti; esso comprende sotto di s  due generi interamente distinti ed eterogenei, che non han nulla di comune oltre quel nome: « spiriti » e « idee ». I primi sono sostanze attive e indivisibili; le seconde sono esseri inerti, fuggevoli, relativi, che non sussistono per s  stessi ma sono sopportati o esistono in una mente o sostanza spirituale (1). Noi comprendiamo la nostra propria esistenza per sensibilit  interna o riflessione e quella di altri spiriti per ragionamento. Possiam dunque dire che abbiamo qualche conoscenza o nozione del nostro proprio pensiero, degli spiriti e degli esseri attivi, quantunque non ne abbiamo le idee in senso stretto. Ugualmente, noi conosciamo e abbiamo una nozione delle relazioni fra cose, ossia fra idee, relazioni che son distinte dalle idee o cose in relazione, tanto che possiamo percepire le idee e non le relazioni. Allora mi sembra che idee da una parte, spiriti e relazioni dall'altra sian rispettivamente nei due generi gli oggetti della conoscenza umana e i « soggetti » dei giudizi con cui ne parliamo; e che il termine « idea » venga esteso impropriamente a significare qualunque conoscenza o concetto.

In che senso un oggetto si pu  dire esterno.

(90) Le idee impresse nei sensi sono reali oggetti, ossia finiscono coll'esistere realmente: questo non lo ne-

(1) I periodi seguenti furon aggiunti nella 2^a edizione: vedi la nota precedente a pag. 87.

ghiamo. Ma neghiamo che possano sussistere senza le menti che le percepiscono, o che siano immagini di certi archetipi esistenti fuori del pensiero, poiché il vero essere di una sensazione o idea consiste nell'esser percepita, e un'idea non può somigliare ad altro che a un'idea. Di più: gli oggetti percepiti col senso, li potete chiamare « esterni », ma ciò riguardo alla loro origine, in quanto non son generati dalla mente stessa, ma impressi da uno Spirito diverso da quello che li percepisce. Allora si può dire, in altro senso, che gli oggetti sensibili sono « fuori del pensiero », nel senso speciale che essi esistono in qualche altra mente: per es., se chiudendo gli occhi, le cose che vedevo esistono ancora, ma debbon essere in un altro spirito.

Chiarimento di posizioni: spiritualismo e materialismo.

(91) Sarebbe uno sbaglio il pensare che il fin qui detto disdica punto che le cose siano reali. Nei principi tradizionali si riconosce che estensione, movimento, e, in una parola, tutte le qualità sensibili han bisogno d'un sostegno, non essendo capaci di sussistere per sé stesse: ma gli oggetti percepiti coi sensi non son altro che combinazioni di tali qualità, e per conseguenza non posson sussistere per sé stessi: fin qui siamo tutti d'accordo. Perciò, negando alle cose percepite dai sensi un'esistenza indipendente da una sostanza, ossia da un sostegno in cui possan esistere, non togliamo nulla all'opinione comune sulla lor realtà [sostanziale], e sotto questo punto di vista non siamo colpevoli di alcuna innovazione. Tutta la differenza sta in ciò, che, se convenite meco, gli esseri non pensanti percepiti dai sensi non hanno un'esistenza diversa dall'esser percepiti, e perciò non posson esistere in alcun'altra sostanza che in quelle sostanze inestese e indivisibili, ossia in quegli « spiriti », che agiscono, pensano e li percepiscono. Invece i filo-

sofi comunemente ritengono, che le qualità sensibili abbiano esistenza in una sostanza inerte, estesa e impercipiente che chiamano materia, alla quale attribuiscono una sussistenza in natura esteriore a tutti gli esseri pensanti, ossia diversa dall'esser percepita da qualsiasi spirito, e perfino dallo spirito eterno del Creatore; di modo che soltanto le idee di queste sostanze corporee sarebbero d'origine divina, se pure concedono che siano in tutto create.

L'ipotesi della materia serve soltanto alla causa dell'ateismo.

(92) Così abbiamo provato che la dottrina della materia o sostanza corporea è stata la principale colonna che sostenne lo scetticismo, e ugualmente sui medesimi fondamenti furon edificati gli empî sistemi dell'ateismo e dell'irreligione. Non solo, ma il pensiero ha così grande difficoltà a concepire la materia prodotta dal nulla, che i più famosi tra gli antichi filosofi, anche di quelli che sostenevano l'esistenza di un Dio, avevan l'idea che la materia fosse increata e coesistente con Lui. Ma è superfluo raccontare quanto favorevole sia stata in ogni tempo la sostanza materiale agli ateî: tutti i loro mostruosi sistemi sono in così chiara e stretta dipendenza da essa, che se si toglie questa pietra angolare, l'intera costruzione deve piombare al suolo; per cui non vale nemmeno la pena di concedere una particolar considerazione agli assurdi di tutte le miserabili sette degli ateisti.

Anche l'edonismo cerca il fondamento in una necessità materiale.

(93) Che persone empie e profane vadan presto a cadere in quei sistemi che favoriscono i loro atteggiamenti, col deridere la sostanza immateriale e suppo-

nendo l'anima divisibile e corruttibile come il corpo; che costoro escludano ogni libertà, intelligenza e finalità dalla formazione delle cose, e al posto loro mettano una sostanza esistente in sé, stupida e senza pensiero, radice e origine di tutti gli esseri; che diano ascolto ai negatori della Provvidenza, ossia del controllo di una Mente superiore nelle vicende del mondo, attribuendo l'intera serie degli eventi o al cieco caso o alla necessità del fato, derivante da una forza materiale o altro di simile: tutto ciò è ben naturale. Ma, d'altra parte, quando gli uomini di sani principi vedono i nemici della religione dar tanta importanza alla materia non pensante e usar tutte le industrie e gli artifizii per ridurre qualunque cosa a materia, mi sembra che si dovrebbero rallegrare al vederli privati del loro grande sostegno, e scacciati da quella lor cittadella, fuori della quale ai nostri epicurei, hobbesisti e simili non resta l'ombra d'un argomento, sicché ne possiamo trionfare a buon mercato (1).

Chi crede alla materia ne può divenire idolatra.

(94) L'esistenza della materia, ossia di corpi non percepibili, non soltanto fu il sostegno principale degli ateisti e dei fatalisti, ma anche il principio onde dipende l'idolatria nelle sue varie forme. Se infatti gli uomini considerassero il sole, la luna e le stelle, e ogni altro oggetto dei sensi, come altrettante sensazioni nella loro mente che non hanno altra esistenza fuori dall'esser soltanto percepite, certo che non cadrebbero in ginocchio per adorare le loro proprie idee, ma rivolgerebbero

(1) Epicuro ed Hobbes sono evidentemente male intesi: il loro edonismo è psicologico, il loro punto di vista è obbiettivo e non etico nella parte qui condannata; essi poi non sono né deterministi né fatalisti, ecc. ecc.

invece il loro omaggio a quell'eterno e invisibile Spirito che produce e sostiene tutte le cose.

Anche l'eresia dei Sociniani parte dall'esistenza di un corpo come sostanza identica a sé.

(95) Il medesimo assurdo principio, introducendosi fra i dogmi della nostra fede, ha dato occasione a non poche difficoltà per i cristiani. Per esempio, a proposito della Resurrezione, quanti dubbi e obbiezioni furon suscitati dai Sociniani e da altri? (1). E il più plausibile di quei dubbi non deriva dalla supposizione che un corpo è detto « lo stesso », non rispetto alla forma o a ciò ch'è percepito coi sensi, ma alla sostanza materiale, che resterebbe la stessa sotto diverse forme? Togliete via questa sostanza materiale — giacché sulla sua identità si aggira tutta la disputa —, intendete per « corpo » quel che ogni persona comune intende semplicemente con questa parola, vale a dire ciò che vede e tocca direttamente, ossia un complesso di qualità sensibili o idee, ed ecco che le più imbattibili obbiezioni son ridotte a zero.

Problemi inutili!

(96) Una volta espulsa la materia dalla natura, essa trascina seco una quantità di concetti scettici e antireligiosi, e insieme un numero incredibile di dispute e di questioni problematiche, che assillarono i fianchi dei teologi come dei filosofi e generarono tante opere così inutili agli uomini che, anche se gli argomenti nostri in con-

(1) Lelio Socino (morto 1562) e Fausto suo nipote (m. 1604), italiani d'origine ma di coltura germanica, diffusero nel nord-est europeo il concetto, che la rivelazione dev'esser comprensibile alla ragione perché divenga legge della condotta umana. Di qui molte proposizioni eretiche sull'unità e trinità di Dio, ecc.

trario non reggessero alla dimostrazione — mentre a me sembrano palmari —, è tuttavia certo che tutti gli amici del sapere, della concordia e della religione avrebbero ragione di sperarli tali.

Le difficoltà derivanti dalle astrazioni.

(97) Oltre l'esistenza esterna degli oggetti percepiti, l'altra grande sorgente di errori e di difficoltà rispetto al sapere teoretico è la dottrina delle idee astratte, di cui dissi a principio. Le cose più semplici del mondo, le più nostre e familiari come le più perfettamente note, quando le prendiamo in astratto appaiono stranamente difficili e incomprensibili. Tempo, spazio e movimento, presi in particolare ossia in concreto, sono ciò che ognuno sa benissimo; ma passando fra le mani dei metafisici, diventano troppo astratti e sottili per esser comprensibili col senso comune. Ordinate al vostro servo di venirvi incontro nel tale tempo e nel tale luogo, ed egli non si fermerà a rimuginare il significato di quelle parole, ché non troverà la minima difficoltà nel concepire un tempo e un luogo particolari, oppure quel [concreto] movimento che deve fare per giungervi. Ma se il « tempo » vien preso in sé, escludendone tutte quelle particolari azioni e idee in cui si mostra il variar di una giornata; vale a dire, se [viene inteso] come un'esistenza continua o una durata in astratto, allora diverrà forse difficile anche per un filosofo il comprenderlo.

Il tempo reale è la successione delle idee.

(98) Per conto mio, se tento di formare un'idea semplice di tempo astraendo dal succedersi delle mie idee, come uno scorrere sempre identico e comune a tutti gli oggetti, mi smarrisco e m'impiglio fra difficoltà inestricabili. Io non ne ho affatto nozione: però, sento dire

dagli altri, che è divisibile all'infinito, e ne parlano in modo da indurmi a fantastici pensieri sulla mia esistenza: perché quella dottrina obbliga necessariamente a pensare che si passano secoli infiniti senza un pensiero, oppure che si è annichiliti a ogni istante della vita, il che è ugualmente assurdo. Il tempo dunque non è nulla se si astrae dalla successione delle idee nella nostra mente, e di conseguenza la durata di uno spirito finito deve esser giudicata sulla quantità d'idee o di atti che si succedono l'uno all'altro nello stesso spirito o pensiero. Pertanto ne consegue chiaramente, che l'anima pensa sempre. E invero, chi vuol dividere i pensieri o astrarre l'esistenza di uno spirito dal suo pensare, credo che si troverà in una non facile impresa.

L'estensione è quella che percepiamo insieme con le altre qualità.

(99) Allo stesso modo, se tentiamo di astrarre l'estensione e il movimento dalle altre qualità e considerarli per sé stessi, immediatamente noi li perdiamo di vista e cadiamo in grandi stravaganze. Tutto ciò dipende da una doppia astrazione: primo, il supporre che, per esempio, l'estensione possa venir astratta da tutte le altre qualità sensibili; secondo, che l'essere esteso possa venir astratto dal suo esser percepito. Ma chiunque rifletta e cerchi di comprendere le mie parole riconoscerà, se non erro, che tutte le qualità sensibili sono ugualmente reali; che, dov'è l'estensione, quivi è anche il colore ecc., ossia nella mente; e che i loro archetipi posson solo esistere in qualche altro spirito; mentre che gli oggetti dei sensi non sono che sensazioni combinate, unificate e, per così dire, concretate insieme; per cui nulla di tutto ciò si può supporre che esista senza esser percepito.

Anche in Morale, le astrazioni hanno reso difficile ed inutile il suo studio.

(100) [Anche nel campo morale] che cosa sia per un uomo esser felice, o che cosa sia un oggetto buono, ognuno crede di poterlo sapere. Ma costruirsi l'idea astratta di felicità prescindendo da ogni piacere particolare, o di bontà prescindendo da ogni cosa buona, ecco una pretesa non facile! Analogamente, un uomo può esser giusto e virtuoso senza aver punto idee precise di giustizia e virtù. Il credere che queste e altre simili parole stiano a indicare concetti generali, astratti da ogni persona o azione particolare, sembrami aver reso difficile la moralità e inutile agli uomini il suo studio. In effetto, la dottrina dell'astratto ha contribuito non poco a sciupare le parti più utili del sapere.

THE HISTORY OF THE

REIGN OF
HAROLD GODWINSON
BY
JOHN G. RICHARDS
OF
THE
UNIVERSITY OF
CAMBRIDGE
IN TWO VOLUMES
VOL. I.
LONDON:
PRINTED BY
JOHN JOHNSON, ST. PAUL'S CHURCH-YARD.
1843.



IV. - CRITICA DELLE SCIENZE FISICO-MATEMATICHE

L'inganno dei sensi e la misteriosa e inaccessibile natura in sé.

(101) Le due grandi province della scienza speculativa, in quanto concerne le idee ricevute dai sensi e i loro rapporti, sono la filosofia [o scienza] della natura e le matematiche. Su ciascuno di questi campi io farò qualche osservazione. E prima dirò qualcosa della filosofia naturale. È questo il campo in cui trionfa lo scetticismo. Tutto quell'arsenale di argomenti ch'esso mette fuori per deprezzare le nostre capacità umane e farci apparire poveri ignoranti, deriva principalmente dal dire che noi siamo in condizioni d'invincibile cecità di fronte alla vera e reale natura delle cose; cecità che gli scettici esagerano compiacendosi d'insistervi sopra. Noi siamo, essi dicono, miseramente ingannati dai nostri sensi, e ci trastulliamo soltanto con le superficiali parvenze delle cose. L'essenza reale, le proprietà interne e costitutive d'ogni anche più insignificante oggetto si nascondono al nostro sguardo: in ogni goccia d'acqua, in ogni granello di sabbia, c'è qualcosa che non è in potere del nostro intelletto penetrare e comprendere. Ma è invece evidente da ciò che mostrammo, l'infondatezza di tutti questi lamenti, e come noi ci si lasci influenzare da falsi principî al punto da perder la fiducia

nei nostri sensi e credere di non saper niente di quelle cose che meglio conosciamo.

Come un tempo le qualità occulte, così oggi le qualità prime non spiegano la causalità fenomenica.

(102) Un grande motivo di quel nostro affermarci ignoranti della natura delle cose è l'opinione corrente, secondo cui ogni cosa contiene dentro di sé la causa delle sue proprietà: che v'ha cioè, in ogni oggetto, un'intima essenza, ch'è la sorgente onde sgorgano tutte le sue qualità sensibili e da cui esse dipendono. Alcuni [infatti] pretesero di spiegare le apparenze per mezzo di qualità occulte; ma ormai queste vengono ricondotte sopra tutto a cause meccaniche, vale a dire a figura, movimento, peso e altre simili proprietà delle particelle invisibili; mentre, andando in fondo, non v'è altro agente o causa efficiente che lo spirito, essendo anche il movimento un'idea come le altre, e come le idee al tutto inerte: cfr. paragr. 25. Si lavora dunque a vuoto quando ci si sforza di spiegare la produzione dei colori o dei suoni con la figura, il movimento, la grandezza e altre simili [qualità prime]; e appunto vediamo quanto sian poco soddisfacenti i tentativi di questo genere. E altrettanto possiam dire in generale di quelle prove in cui un'idea o qualità è assegnata come causa di un'altra. Né ho bisogno di dire quante ipotesi e speculazioni siano evitate e quanto sia abbreviato lo studio della natura con la nostra dottrina.

Il concetto fisico di attrazione non è che un nome dato al fatto in generale, ma non ne spiega la causa (1).

(103) Il grande principio meccanico ora in voga è l'« attrazione ». Che una pietra cada a terra o le acque

(1) Undici anni più tardi il B., nel *De Motu*, esporrà più sistematicamente la stessa critica al meccanicismo scientifico, riducibile a

del mare si gonfino verso la luna, può sembrare a qualcuno a bastanza spiegato con ciò. Ma siamo noi molto più illuminati dicendo che questo è effetto dell'attrazione? Forse perché questa parola significa il modo di

questi tre punti: 1°) Il principio del movimento non si può trovare nei corpi; le espressioni, come forza fisica, attrazione, *nisus* ecc. non sono che modi di dire comodi; 2°) Soltanto l'intuizione dei nostri movimenti volontari ci dà la nozione d'una vera causa agente; 3°) Le leggi naturali fondano solamente connessioni regolari tra i contingenti sensibili tutti passivi, tra i quali l'uno non può causare mai l'altro.

Dopo altri 23 anni, il B. ripete nella *Siris* queste sue ardite vedute, e vi raggiunge la massima chiarezza. Traduciamo perciò dalla *Siris* i seguenti paragrafi, che gioveranno a farci comprendere meglio quelli del nostro testo:

§ 232) « *Alcuni fautori della filosofia corpuscolare nello scorso secolo tentarono invero di spiegare la formazione dell'universo e i suoi fenomeni con poche e semplici leggi meccaniche. Ma se si considerano i vari prodotti della natura nel regno minerale, vegetale e animale, credo che si troveranno ottime ragioni per affermare che nessuno di questi prodotti è stato fino ad oggi, né potrà mai venire spiegato per mezzo di principi puramente meccanici; e che nulla è più fantastico e vano che il supporre con Cartesio che, con un semplice moto circolare impresso dal supremo Agente alle parti della sostanza estesa, il mondo intero, con le sue varie parti, i suoi caratteri e fenomeni così diversi, abbia potuto esser prodotto per conseguenza necessaria delle leggi del movimento.*

§ 234) « *.... Tutto ciò che si dice delle forze come risiedenti nei corpi, sia che attraggano o che respingano, dev'esser riguardato come una pura ipotesi matematica, e niente affatto come qualcosa di veramente esistente in natura.*

§ 240) « *Si può, per seguir l'uso, servirsi dei termini di attrazione e repulsione; benché per parlare esattamente non si deve intendere con ciò altro che il movimento.... (« puro effetto », come aggiunge a § 246).*

§ 247) « *Quando si dice che principale funzione del fisico è quella di scoprire le cause partendo dagli effetti, per cause allora s'intende, non gli agenti, ma i principi: ossia, per un verso, gli elementi del composto, e per l'altro le leggi e le regole. Parlando a rigore, gli agenti son tutti incorporei e, in quanto tali, fuori del campo della ricerca fisica. L'astronomo, il meccanico fisico, il chimico, in tale loro veste, non si occupano delle cause reali o efficienti, oppure ne trattano*

« tendere », il reciproco « attirarsi » dei corpi, invece del loro essere spinti e gettati l'un verso l'altro? Ma nulla vien determinato proprio circa il modo, ossia l'azione stessa, che, per quanto ne sappiamo, si potrebbe chiamare indifferentemente col termine di « spinta » o « propulsione » come di « attrazione ». Inoltre, vediamo [per esempio] le parti dell'acciaio saldamente coerenti, e anche ciò viene spiegato con l'attrazione; ma in questa, come nelle altre prove, io non vedo che si designi altra cosa che il fatto stesso; ch , quanto al modo dell'azione che lo produce, ossia alla forza che n'  la causa, molto ci manca a saperlo.

La spiegazione scientifica non   che la generalizzazione di rapporti costanti nell'esperienza.

(104)   vero che, se noi esaminiamo i differenti fenomeni e li paragoniamo fra loro, possiamo rilevare delle somiglianze e una certa conformit  fra di loro. Per esempio, nel cadere a terra d'una pietra, nel sollevarsi

solo incidentalmente. Neppure sembra che in tali scienze il vero procedimento sia quello di ricercare le forze moventi per mezzo dell'osservazione sui movimenti medesimi, in quanto la forza non   un oggetto corporeo, n  appartiene a nulla di corporeo, n  si pu  scoprire per mezzo di esperimenti o di ragionamenti matematici (i due strumenti della scienza), i quali non si estendono oltre gli effetti sensibili e i movimenti degli oggetti passivi che son mossi.

  249) « Il fisico meccanico ha per suo proprio oggetto di ricerca le leggi e il modo dell'azione, non ci  che n'  la causa, nulla di meccanico essendo o potendo essere una causa. Il fisico e il geometra possono parlare di spazio assoluto, di moto assoluto, di forze collocate nei corpi che vi producano movimenti ad esse proporzionali: ma quanto a concepire e spiegare che cosa siano queste forze supposte dentro i corpi, impresse ai corpi, moltiplicate o divise, comunicate da uno ad altro corpo, quasi lo animassero come tanti spiriti o anime libere dalla materia, ecco ci  che parve sempre ben difficile, per non dire impossibile, a coloro che sanno ragionare » (e qui cita i fisici italiani, come Torricelli e Borelli).

della marea verso la luna, nella coesione e cristallizzazione dei corpi, vi è qualcosa di comune, cioè l'unione o il mutuo avvicinarsi dei corpi; di modo che uno di questi o d'altri simili fenomeni non sembrerà strano o sorprendente per chi ha ben osservato e confrontato i fatti di natura, giacché si giudica strano solo ciò che è insolito, o che resta isolato e fuori del corso ordinario delle nostre esperienze. Che i corpi tendano verso il centro della terra non pare strano, perché lo percepiamo a ogni istante della nostra vita; ma che essi gravitino anche verso il centro della luna, può sembrare bizzarro e inesplicabile ai più, perché si nota soltanto nella marea. Ma uno scienziato, che spazia col pensiero nel più vasto cerchio della natura, avendo osservato una certa somiglianza di fenomeni, così in cielo come in terra, conclude che tutti i corpi hanno una reciproca inclinazione l'un verso l'altro, e connota questo col nome generale di « attrazione »; per cui tutto ciò che vi si può ricondurre, egli lo ritiene a buon diritto spiegato. Allora, egli spiegherà la marea con l'attrazione del globo terrestre verso la luna, e non troverà bizzarro o anormale ciò ch'è soltanto un caso particolare d'una legge generale di natura.

La scienza si distingue dall'esperienza comune solo in quanto estende di più le unificazioni dettate dall'esperienza.

(105) Se dunque consideriamo la differenza che corre fra gli scienziati e gli altri uomini riguardo alla lor conoscenza dei fenomeni, troveremo che consiste, non in una conoscenza più esatta delle cause efficienti che li producono — giacché questa vera causa non può esser che il volere di uno spirito —, ma soltanto in una maggior ampiezza di comprensione, in quanto la scienza scopre analogie, armonie e accordi nelle opere della

natura, e così spiega i fatti particolari riportandoli a leggi generali (cfr. paragr. 62); leggi che sono appunto fondate su l'analogia e la costanza che si osserva nel prodursi dei fatti naturali, ciò che le rende anche più agevoli e conformi al pensiero che le cerca, perché estendono la nostra vista oltre gli oggetti presenti e a noi vicini, permettendoci di far congetture molto probabili anche su cose accadute a gran distanza di tempo e di luogo, e di far previsioni sulle cose che accadranno. E questa specie di sforzo verso l'onniscienza è molto caro al nostro pensiero.

Essa procede per analogia, e questo la può condurre in errore.

(106) Ma in queste cose convien procedere con cautela: noi siamo pronti infatti a dar troppa forza alle semplici analogie, e a detrimento del vero indulgiamo a quella bramosia del pensiero che lo porta ad estendere il sapere per mezzo di principi generalissimi. Per esempio, la gravitazione o attrazione fra i corpi: basta che il fenomeno ci appaia in parecchi casi perché molti corran dritto a dichiararlo universale, affermando che l'attrarre e l'esser attratto è una proprietà essenziale che si trova inerente in ogni corpo in quanto tale; eppure è evidente che le stelle fisse non hanno questa reciproca tendenza [?] e la gravitazione è tanto poco essenziale ai corpi che in certi casi s'impone un principio affatto contrario, come nel crescere in su delle piante e nella elasticità dell'aria. Invero non c'è niente di necessario o d'essenziale in tali questioni, dipendenti invece e del tutto dal volere dello Spirito che ci governa, il quale fa che certi corpi aderiscano insieme o tendano l'uno all'altro secondo leggi diverse, mentre ne tiene altri a distanze immutabili, e ad altri infine dà una tendenza tutta opposta, quella di fuggirsi, secondo che a lui sembra conveniente.

La scienza, senza derogare da' suoi metodi, deve avere un'ispirazione pratico-religiosa.

(107) Dopo quanto abbiamo premesso credo che si possano porre le seguenti conclusioni. Primo, è chiaro che i filosofi si gingillano in cose vane quando cercano delle cause efficienti in natura diverse da un pensiero o spirito. Secondo, considerando tutta la creazione come l'opera d'un Agente saggio e buono, sembra che ai filosofi convenga dirigere i loro pensieri, — contrariamente a ciò che qualcuno sostiene [Bacone?] — nel senso delle cause finali dei fatti. E io debbo confessare che non vedo perché non si ritenga che il miglior modo di spiegare le cose e il più degno d'un filosofo sia quello che consiste nel porre in evidenza i vari scopi a cui sono stati disposti i fenomeni di natura e per i quali sono stati inventati fin dall'origine con indescrivibile sapienza. Terzo, dalle cose dette non si deve trarre argomento contro gli studi di scienze naturali e contro il metodo dell'osservazione sperimentale: anzi, se questi son utili agli uomini, e se ci rendon capaci di concludere a idee generali, ciò non dipende dall'esserci nelle cose stesse abitudini e rapporti immutabili, ma unicamente dalla bontà di Dio e dalla sua benevolenza verso di noi nel governare il mondo. Quarto, la diligente osservazione dei fenomeni visibili ci può condurre benissimo a scoprire le leggi generali di natura, e da queste a dedurre nuovi fenomeni; ma non dico a « dimostrare », perché tutte le deduzioni di questo genere dipendono dall'ipotesi che l'Autore della natura òperi sempre in modo uniforme e osservando costantemente quelle regole, che noi prendiamo per princípi; ed è questo che noi non possiamo sapere con evidenza.

L'induzione e la deduzione scientifica sono una conoscenza su rapporti di segni, non di cause ed effetti.

(108) Coloro che inducono leggi generali dai fenomeni e poi deducono i fenomeni da queste leggi, mi sembra che studino piuttosto segni che cause. Uno può ben comprendere i segni della natura senza saperne le analogie, senza esser capace di dire per quali leggi una cosa è quella cosa. E, come è possibilissimo scrivere male pur osservando strettamente le regole generali della grammatica, così, ragionando con le leggi generali di natura, possiamo estendere troppo le analogie e in tal modo cadere in errore.

Non limitiamoci dunque a fare della grammatica, cerchiamo di capire.

(109) Come nel leggere i libri altrui un uomo di buon senso preferisce fissare il pensiero sul significato e trarne profitto piuttosto che perdersi in osservazioni grammaticali sul linguaggio, così, scorrendo il gran libro della natura, mi sembra diminuire la dignità del pensiero affettare la più rigorosa esattezza sol nel ridurre ciascun fenomeno particolare a regole generali o spiegando il fenomeno per deduzioni dalla regola. Più nobile è lo scopo che ci dobbiamo proporre, come di ricreare e di esaltare il pensiero con la contemplazione della bellezza, dell'ordine, della vastità e varietà delle cose di natura; e poi, di ampliare per mezzo di convenienti inferenze i nostri concetti sulla grandezza, sapienza e provvidenza di Dio; infine, per quanto è in noi, far servire le diverse parti della creazione ai fini cui furon destinate: la gloria di Dio, e la conservazione e il benessere nostro e de' nostri simili.

I «Philosophiae naturalis Principia Mathematica» di Newton.

(110) Si capirà facilmente [a chi alludevamo]: la chiave più abile del metodo analogico, ossia del natu-

ralismo scientifico, si trova in un celebre trattato di Meccanica. In principio di questo trattato giustamente ammirato, il tempo, lo spazio e il moto vengono distinti in « assoluto » e « relativo », « vero » e « apparente », « matematico » ed « empirico »: distinzione che, come l'autore spiega ampiamente, fa supporre che quegli enti quantitativi abbiano un'esistenza fuori del pensiero, e quantunque empiricamente vengano concepiti nei rapporti con le cose sensibili, tuttavia abbiano una propria realtà assoluta.

Tempo, spazio e moto assoluti (veri, matematici) e relativi (apparenti, empirici).

(III) Quanto al tempo, preso in senso assoluto ossia astratto, per la durata o persistenza di un'esistenza in sé delle cose, nulla ho più da aggiungere a quanto già fu detto in tale argomento nei paragr. 97 e 98. Quanto al resto, questo celebre autore pone uno spazio assoluto che, impercettibile ai sensi, resterebbe identico in sé stesso ed immobile. Lo spazio relativo sarebbe la misura del primo, ed essendo mobile e limitato dalla collocazione relativa ai corpi sensibili, sarebbe comunemente preso per lo spazio assoluto. Egli definisce come « luogo » quella parte dello spazio ch'è occupata da un corpo, e analogamente allo spazio è assoluto o relativo. Allora « moto assoluto » egli chiama il passaggio di un corpo da uno ad altro luogo assoluto, come il « moto relativo » è quello da uno ad altro luogo relativo. Siccome poi le parti di uno spazio assoluto non cadono sotto i nostri sensi, siamo costretti a usare in loro vece le misure sensibili, e così definiamo il luogo e il movimento relativamente a quei corpi che riguardiamo come immobili. Ma si dice che nel campo della scienza bisogna prescindere dai sensi, per cui può darsi che nessuno di quei corpi che sembrano fermi lo sia veramente; o che la stessa cosa che relativamente è in moto, sia realmente in quiete. Del pari, il medesimo corpo può esser

relativamente fermo e assolutamente in moto oppur anche mosso contemporaneamente da movimenti relativi contrari secondo che varia la definizione del luogo in cui si trova. Tutte queste ambiguità posson sorgere nei moti apparenti, ma non già nel moto reale o assoluto, l'unico da considerarsi scientificamente. E i moti reali, è detto, si debbon distinguere dai movimenti relativi o apparenti per le seguenti proprietà: Primo, nel moto reale o assoluto tutte le parti che conservano la stessa posizione rispetto all'intero sistema, partecipano del suo movimento. Secondo, muovendosi il luogo, si muove ugualmente ciò che vi è collocato; per cui se un corpo si muove in un luogo anch'esso in movimento, deve partecipare di questo movimento. Terzo, un moto reale non può esser generato o variato che da una nuova forza impressa al corpo stesso. Quarto, un moto reale è mutato soltanto per forza impressa al corpo in moto. Quinto, nel moto circolare, semplicemente relativo, non v'ha forza centrifuga, la quale invece è proporzionale alla quantità di movimento in quello reale o assoluto (1).

In realtà, non c'è che il moto relativo.

(112) Ebbene, a malgrado di tutto ciò, io devo confessare che non mi sembra ci possa esser altro moto che quello relativo, tanto vero che, per concepire il moto, bisogna almeno concepire due corpi, di cui la distanza o posizione reciproca muti nel rapporto dell'uno all'altro. Quindi, se ci fosse un corpo solo, non si potrebbe parlare di movimento: ciò mi sembra evidente, in quanto l'idea che ho di moto implica necessariamente una relazione.

(1) Superfluo rilevare la poca esattezza con la quale il B. riferisce i principi di Newton, alterandone l'ordine (qui, p. es., il 4° non è che la ripetizione del 3°) e svisandone il senso, che nei *Principia* è strettamente matematico.

La definizione newtoniana di moto relativo è ancora astratta.

(II3) D'altra parte, sebbene in ogni movimento sia necessario pensare più corpi invece d'uno, può darsi che uno solo sia in moto, quello cioè a cui viene impressa la spinta che produce il cambiamento nella distanza e situazione dei corpi. Infatti, benché si definisca il moto relativo chiamando « corpo in movimento » quello che cambia la sua distanza rispetto ad altri corpi, sia che la forza o spinta causante il cambiamento sia impressa su di esso o no, tuttavia, se il moto relativo è quello percepito dai sensi e riguardante le azioni ordinarie della vita, ne segue che ogni persona di senso comune lo conosce altrettanto quanto il migliore filosofo. Ora, io chiedo se, data quella definizione di moto, quando uno cammina per la via possa dire che le pietre su cui passa sono in movimento, cambiando la lor distanza da' suoi piedi! A me sembra che, quantunque il movimento implichi relatività di una cosa a un'altra, non è necessario che ciascun termine della relazione sia determinato da quello [dal solo rapporto spazio temporale]. Come un uomo può pensare a qualche cosa la quale non pensa, così un corpo può esser mosso verso o via da un altro corpo che non è per sé stesso in moto: parlo, si capisce, del moto relativo, perché l'altro non so concepirlo.

Quanto al moto assoluto, non è che un'estensione del relativo (I).

(II4) Potendosi variamente definire un luogo, anche il movimento relativo ad esso varierà di conserva.

(I) Si noti come il B., pur mancando assolutamente di mentalità scientifica, giunge per effetto del suo criticismo ad un relativismo scientifico in tutto simile a quello odierno dello Einstein. Perfino gli esempi sono gli stessi di cui si servirà il celebre matematico per fondare la sua relatività ristretta.

Un uomo dentro una nave può dirsi fermo rispetto ai bordi della nave ed in moto rispetto alla terraferma; oppure si muoverà verso levante rispetto all'una e verso ponente rispetto all'altra. Nelle vicende comuni della vita, gli uomini non si pongono mai fuori della nostra terra per definire il luogo di un corpo, per cui ciò che sta fermo rispetto alla terra vien considerato assolutamente in quiete; ma la scienza, che spazia oltre col pensiero e ha più esatti concetti del sistema totale, scopre che anche la terra si muove. Allora, per fissare le sue nozioni metodicamente, essa concepisce il mondo fisico come finito, e le pareti estreme immobili, ossia ciò che lo circonda, saranno il luogo dal quale si giudicano i veri movimenti. Se sondiamo i nostri concetti, credo che potremo riscontrare che l'idea di moto assoluto a cui si possa pervenire non è altro, alla fine, che il moto relativo definito in quel modo. Infatti, come già osservammo, un moto assoluto, che escluda tutte le relazioni ad altro di esterno [al luogo e al corpo in moto], è incomprendibile: tutte le anzidette proprietà, cause ed effetti, attribuite al moto assoluto, si adattano, se non erro, a quel genere di moto relativo. Quanto a quel che Newton dice della forza centrifuga, che non apparterebbe al movimento relativo circolare, non mi pare che ciò emerga dall'esperimento che cita per provarlo, giacché l'acqua nel vaso, nel tempo che a sua detta possiede il massimo moto circolare relativo, non ha invece, dico io, nessun movimento, come risulta dal precedente paragrafo (I).

(1) Allude allo Scolio alla Definiz. VIII dei *Principia* di Newton. Se parliamo dell'acqua come quella tale cosa sensibile, essa certo sta ferma nel vaso che si muove; ma per Newton l'acqua non è che una forza (di gravità) in un sistema di forze che reciprocamente si determinano.

La definizione di « corpo in movimento ».

(115) Infatti, per chiamare un corpo « in movimento » si richiede, prima di tutto, che varii la sua distanza o situazione rispetto a qualche altro corpo; in secondo luogo, che la forza causante quel cangiamento sia applicata ad esso. Se manca una di queste due condizioni, non credo che si possa dire, in accordo col senso comune e con la proprietà del linguaggio, che quel corpo sia in movimento. Riconosco però che noi possiamo prendere per movimento quello di un corpo che muti la sua distanza rispetto a qualche altro, benché non sia spinto da alcuna forza applicata ad esso — e proprio in tal senso si potrebbe parlare di moto « apparente » —; ma è perché [per una nostra illusione] s'immagina che la forza causante il mutamento di distanza sia applicata o impressa al corpo che crediamo in moto. Il che dimostra che noi possiamo sbagliare prendendo per oggetto in moto ciò che sta fermo; e questo è tutto.

Lo spazio puro è anch'esso un'astrazione.

(116) Da ciò ch'è stato detto risulta che lo studio scientifico del moto non implica che vi sia uno « spazio assoluto », distinto da quello percepito col senso e relativizzato ai corpi. Che non possa esistere fuori del pensiero è chiaro per gli stessi principi che servono a dimostrarlo per tutti gli oggetti sensibili. Ma forse, se approfondiamo, troveremo che noi non possiamo neppure formarci un'idea di spazio puro vuoto d'ogni corpo: questo, confesso che a me sembra impossibile, trattandosi di un'idea astrattissima. Quando muovo uno dei miei membri, se si trova libero senza incontrar resistenza, dico che c'è « spazio »; se invece trovo una resistenza, dico ch'essa è un « corpo »; e secondo che la resistenza al movimento è più o meno grande, dico che

lo spazio è più o meno « puro », o vuoto. Se dunque parlo di spazio puro o vuoto, non si deve supporre che la parola « spazio » riguardi un'idea estranea al corpo in moto o concepibile senza di questo; quantunque si sia in verità portati a pensare che ogni sostantivo stia per un'idea distinta e separabile dalle altre, ciò che ha dato occasione a infiniti equivoci. Se dunque suppongo annichilito tutto il mondo — eccetto però il mio corpo! —, e dico che ciò che rimane è puro spazio, non intendo enunciare che questo concetto: che le membra del mio corpo si possano muovere in tutte le direzioni senza incontrar la minima resistenza. Ma se il mio corpo a sua volta fosse annientato, allora non vi sarebbe più movimento, e per conseguenza nemmeno spazio. Qualcuno forse penserà che sia il senso della vista a suggerirci l'idea dello spazio puro; ma risulta ovvio da ciò che dicemmo altrove che le idee di spazio e distanza non son ottenute con questo senso. Vedi il « Saggio sulla Visione ».

Se ci fosse uno spazio assoluto si dovrebbe identificare con Dio.

(117) Ciò ch'è stato esposto mi sembra metta fine a tutte le discussioni e difficoltà sorte fra gli studiosi riguardo alla realtà dello spazio puro. Ma il migliore vantaggio che ce ne viene è d'esser liberati dal pericoloso dilemma a cui si credevan ridotti parecchi di coloro che dedicarono il loro studio a quest'argomento: o pensare che lo spazio reale è Dio, o ammettere che, oltre Dio, c'è qualche altro di eterno, increato, infinito, indivisibile, immutabile. Ambedue questi concetti possono a buon diritto ritenersi egualmente assurdi e perniciosi; pure è certo che non pochi teologi e filosofi di fama, dalle difficoltà di concepire o i limiti o il nulla dello spazio, furon condotti a concludere che dev'essere di-

vino; e qualcuno dei piú recenti (1) si è dedicato specialmente a dimostrare che gli attributi incomunicabili di Dio convengono ad esso. E per quanto tale dottrina sembri indegna della natura divina, pure confesso che non vedo come si possa sfuggirne logicamente fin che restiamo attaccati alle opinioni comunemente accette.

Anche le scienze matematiche implicano degli errori di principio.

(118) Fin qui ci siamo occupati di filosofia della natura. Ora passiamo a far qualche ricerca concernente l'altra grande branca del sapere teoretico, ossia le matematiche. Queste, per quanto vadano celebrate per la loro chiarezza e certezza dimostrativa, che è difficile trovare nelle altre scienze, non si deve tuttavia supporre che sian libere da ogni inganno, quando nei lor principii si celi qualche ignoto errore, cui gli uomini di scienza sono soggetti come tutti i mortali. E sebbene i matematici deducano i loro teoremi con la piú alta evidenza, siccome i loro primi principii restano nei limiti della ricerca quantitativa, essi non salgono a criticare quelle massime metafisiche che influiscono su ogni scienza particolare, ciascuna delle quali, non eccettuate le matematiche, partecipa di conseguenza degli errori che involgono. Che i principii posti dai matematici siano veri, e che il loro modo di dedurre da quei principii sia chiaro e incontestabile, noi non lo neghiamo; ma riteniamo che ci possano essere certe massime errate, piú estese del campo dei matematici, e perciò mai espressamente richiamate, benché tacitamente supposte lungo tutto il cammino di questa scienza; e che i dannosi effetti di quei nascosti e non riesaminati errori siano sparsi in

(1) Allude al Trattato di S. Clarke su l'esistenza e gli attributi di Dio.

ogni ramo di essa. Per esser chiari, noi sospettiamo che i matematici siano non meno profondamente degli altri uomini invischiati negli errori derivanti dalla dottrina delle idee generali astratte e dell'esistenza degli oggetti fuori della mente.

Prendendo i numeri in astratto, si fa una scienza fine a sé stessa e tutta campata in aria.

(119) Si è ripetuto, che l'oggetto dell'aritmetica sia l'idea astratta di numero; onde si suppone che il comprenderne le proprietà e i rapporti reciproci non riguardi per nulla la parte speculativa di questa scienza. L'opinione che i numeri sian enti in astratto, puramente intellettivi, li ha messi in valore presso quei filosofi che mostrano di amare le rare finezze e astrazioni del pensiero; ha dato importanza alle più vane speculazioni numeriche, che non hanno alcun utile pratico ma servono soltanto al diletterantismo; ed ha infine e a tal punto infettato il cervello di alcuni, che questi sognarono misteriosi poteri nascosti nei numeri e tentarono di spiegare con essi i fatti della natura. Ma, esaminando il loro pensiero e tenendo presenti le nostre premesse, possiamo anche tagliar le ali a quegli alti voli e astrazioni, e giudicare tanta scienza dei numeri come *difficiles nugae*, fin che non serve per la pratica e ad aumentare il benessere umano.

Il matematicismo puro è un arido giuoco.

(120) L'unità in astratto l'abbiam già considerata nel paragr. 13: da questo e da quanto s'è detto nell'introduzione risulta la non esistenza d'ogni simile idea. Ora, poiché il numero vien definito come una collezione di unità, possiamo concludere che, se non c'è una cosa come unità ed uno in astratto, non vi saranno idee di numero [reali] in astratto, denotate dai nomi e dalle

figure quantitative. Perciò le teorie, in aritmetica, prescindendo dai nomi e figure, e del pari dall'applicazione alla pratica e dal numerare le cose concrete, si può dire che non abbiano alcun oggetto proprio; e quindi vediamo che la scienza dei numeri è del tutto subordinata alla pratica, e diviene un arido giuoco se è considerata come materia di pura speculazione.

L'aritmetica è un linguaggio per segni convenzionali.

(121) Nondimeno, poiché vi son ancora tanti che, abbagliati dalle apparenze di scoperte di verità astratte, perdono il loro tempo in teoremi e problemi che non servono a nulla, non è male se studieremo ed esporremo più a fondo l'inanità di quelle aspirazioni. Essa appare già chiara dando uno sguardo all'infanzia di questa scienza, e osservando che cosa condusse in origine a questi studi e a qual fine furon diretti. È logico pensare che da principio gli uomini, per aiutare la memoria e agevolare il calcolo, facesser uso di sassolini o di trattini scritti, puntini o altro di simile, ciascun dei quali rappresentasse una unità, cioè una cosa di qualunque genere che si dovesse contare. Più tardi trovaron più spiccio inventare delle cifre invece di molti trattini o punti; e alla fine entrò in uso la numerazione arabica o indiana, la quale, con la ripetizione di poche cifre o segni che mutano valore secondo il posto che occupano, esprime nel modo più adatto tutti i numeri. Appare qui l'imitazione del linguaggio, tanto che si osserva un'esatta analogia tra la notazione con le cifre e quella coi nomi: le nove cifre semplici rispondono ai primi nove sostantivi numerali, e poi il posto delle une corrisponde a un nome negli altri. E in accordo con queste condizioni del valore semplice e del valore locale delle cifre, s'inventarono i metodi per trovare, date le cifre o i segni partitamente, con quali cifre e collocazioni loro

si denota un tutto, e viceversa. Allora, osservando sempre la stessa regola per analogia, è facile tradurre in parole, scorrendole, le cifre che si trovano scritte, e così il numero divien perfettamente noto; poichè diciamo di conoscere il numero di certe date cose quando si conoscono i nomi o le cifre, nella dovuta disposizione, che loro si riferiscono secondo la stabilita analogia. Infatti, conosciuti questi segni, possiamo per mezzo di operazioni aritmetiche conoscere i segni di ogni parte della particolare quantità significata con essi, e calcolando in questo modo per segni — data la connessione stabilita fra questi e le distinte quantità di oggetti, uno dei quali è preso per unità —, possiamo benissimo sommare, dividere e metter in proporzione gli oggetti stessi che vogliamo contare.

I segni numerici non possono quindi valere per sé stessi.

(122) Adunque, in aritmetica noi non consideriamo le cose ma i segni: però, questi non sono considerati per sé stessi, ma in quanto ci dirigono nelle azioni rispetto alle cose e per ben usare di queste. Ora, in accordo con quel che dicemmo nell'introduzione paragrafo 19 sulle parole in generale, qui succede qualcosa di simile: si pensa che coi numerali e con le cifre siano significate delle idee astratte, perchè non suggeriscono al pensiero idee di cose concrete. Non è qui il luogo di una trattazione molto minuta su tal argomento; osservo soltanto esser ben evidente dal fin qui detto, che quegli enti che passano per verità astratte e teoremi concernenti i numeri, in realtà non riguardano un oggetto distinto dalle cose particolari numerabili, eccetto solo i nomi e le cifre, i quali in origine vengono considerati non altro che i loro segni, ossia capaci di rappresentare prontamente quegli oggetti particolari che abbiamo bisogno di contare. Onde viene che lo studiarli sol per sé

stessi sarebbe così logico e così utile come se uno, trascurando il vero uso delle parole ossia l'intento primo a cui debbon servire, spendesse il suo tempo in una critica fuori posto dei vocaboli o in ragionamenti e dispute puramente verbali.

L'estensione geometrica non è che l'esteso sensibile, e quindi finito.

(123) Dai numeri passiamo a parlare dello spazio geometrico: l'estensione, considerata come relativa (o apparente), è l'oggetto della geometria. La divisibilità all'infinito d'una estensione finita, quantunque non sia posta espressamente fra gli assiomi o i teoremi negli elementi di quella scienza, è sempre e dovunque presupposta, e si pensa che abbia una connessione così inseparabile ed essenziale coi princípi e le dimostrazioni geometriche, che i matematici non la mettono mai in dubbio e non fanno la minima questione su di essa. Ma quel concetto è la fonte da cui zampillano tutti quegli ameni paradossi geometrici che ripugnano tanto al semplice buon senso e con tanta riluttanza vengon accolti dagli spiriti non guasti dall'erudizione; esso è la principale causa di tutte quelle minute e pedanti sottigliezze che rendono lo studio delle matematiche tanto difficile e noioso. Pertanto, se possiamo far capire che un'estensione finita non contiene un'infinità di parti, ossia non è divisibile all'infinito, nel contempo libereremo la scienza geometrica da una quantità di difficoltà e contraddizioni, riputate sempre una colpa dell'umana ragione, e ne renderemo anche l'acquisto più facile e rapido di quanto è stato finora.

L'estensione finita non si può suddividere all'infinito.

(124) Ogni particolare estensione finita può esser l'oggetto del nostro pensiero in quanto è un'idea esistente solo nella mente; quindi ogni sua parte dev'esser

percepita. Per conseguenza, se io non posso percepire infinite parti in una estensione finita che considero, è certo che non vi son contenute. Ora, è evidente che io non posso distinguere infiniti punti in una particolare linea, infinite linee in una superficie e superfici in un solido che percepisco coi sensi o mi raffiguro da me nel pensiero: ne concludo che non vi sono. Niente è più chiaro di ciò, che le estensioni che veggo non son altro che le mie proprie idee; e non è meno ovvio che io non posso risolvere una di queste idee in un numero infinito di altre idee, vale a dire che le idee non son divisibili all'infinito. Se poi intendete per « estensione finita » qualcosa di diverso da un'idea finita, allora dichiaro di non capire che cosa sia, e non potrei né affermare né negare qualcosa rispetto ad essa. Ma se i termini « estensione », « parti » e simili vengon presi in un senso concepibile, ossia come idee, dire che una quantità o estensione finita consta di un numero infinito di parti, è una così evidente e manifesta contraddizione, che ognuno la riconosce di primo acchito, ed è impossibile che trovi l'assenso di un essere ragionevole, se questi non vi scivola dentro a grado a grado, dolcemente e lentamente, come un pagano che si converta alla credenza nella transustanziazione. Nei principî penetrano spesso vecchi e abbarbicati pregiudizi; d'altra parte, quando una proposizione ha ottenuto la forza e il credito di un « principio », gode il privilegio d'esser dispensata da ogni esame, e con essa tutto ciò che se ne può dedurre: non c'è assurdità, per grande che sia, che sotto quella etichetta il pensiero degli uomini non sia pronto a bere!

L'estensione presa in astratto, o un esteso creduto fuori di noi, sembrano anche volgarmente divisibili all'infinito.

(125) Chi ha l'intelletto dominato dalla dottrina delle idee astratte generali, può anche esser persuaso, checché

si pensi delle idee sensibili, che l'estensione « in astratto » sia divisibile all'infinito. E chi crede che gli oggetti sensibili esistano fuori della mente forse sarà portato ad ammettere, in virtù di ciò, che una linea lunga un pollice possa contenere innumerevoli parti realmente esistenti quantunque impercettibili per la lor piccolezza. Tali errori son innestati nel cervello dei geometri come degli altri uomini e parimenti influiscono sul lor modo di pensare: non sarebbe arduo mostrare come gli argomenti su' quali la geometria fonda la divisibilità all'infinito dell'estensione abbian là le loro radici. Ma qui ci contendiamo di osservare in generale per che ragione i matematici sian così tenacemente abbarbicati a questa dottrina.

Si ricordi in che consiste l'universalità di una particolare figura geometrica.

(126) Già osservai in altro luogo (Introd., 15), che i teoremi e le dimostrazioni in geometria riguardano le idee in universale: quivi è spiegato in che senso ciò dev'essere inteso, e cioè che le reali linee e figure disegnate dal geometra si suppone che stiano a rappresentare tutte le innumerevoli altre di tutte le grandezze: in altre parole, il geometra le considera astraendo dalla loro grandezza. Questo non implica che astratta sia l'idea ch'egli si forma, ma soltanto che egli non si cura della dimensione in particolare, sia grande o piccola, ma la considera come un carattere indifferente alla dimostrazione. Ne deriva che una retta, che nel disegno sia lunga soltanto un pollice, può esser considerata come contenente diecimila segmenti, poiché non vien riguardata per ciò che è ma in universale: ed essa è infatti tale, ma solo nel suo significato, in quanto « rappresenta » innumerevoli linee più lunghe di lei, nelle quali i diecimila e più segmenti si potrebbber distinguere,

mentre che in essa non c'è che un pollice. Con tal metodo, per mezzo di figure notissime, si trasferiscono le proprietà d'ogni linea nel disegno che le rappresenta; e quindi è un errore il crederle appartenenti a questo considerato nella sua attuale realtà.

Esempio di applicazione alla divisibilità di un segmento: essa è condizionata dalla possibilità reale.

(127) Non potendoci essere un numero così grande di parti [punti o segmenti] che non si possa dare una linea che ne contenga di più, questo pollice, si conclude, contiene più parti di qualsiasi numero determinato; il che è vero, ma non del pollice preso assolutamente, sì bene soltanto delle grandezze ch'esso rappresenta. Ma chi non tiene presente questa distinzione, ne' suoi ragionamenti finisce col credere che la breve linea attualmente segnata sulla carta contenga in sé stessa infinite parti. Non ci sono diecimila parti d'un pollice; ci sono di un miglio o del diametro della terra che quel pollice può rappresentare; e se dunque io disegno sul foglio un triangolo, e prendo per raggio un lato lungo, per esempio, un pollice, lo considero divisibile in dieci o centomila parti o anche di più, in quanto — sebbene la diecimillesima parte di questa linea così com'è sarebbe nulla, cioè tanto piccola da potersi trascurare senza errori o inconvenienti — tuttavia la linea qui descritta non è che un simbolo che sta per grandezze maggiori di cui la diecimillesima parte può esser considerevole; onde, per evitare errori nelle applicazioni, io devo immaginare il raggio dato come divisibile per diecimila o più parti.

Una linea divisibile all'infinito dovrebb'essere infinitamente lunga.

(128) Ora è chiaro perché in ogni teorema, diventando esso universale rispetto all'uso cui deve servire, si

deve parlare delle linee disegnate sul foglio come se contenessero parti che realmente non hanno. Così facendo, se approfondiamo l'argomento, forse scopriremo ch'è impossibile concepire una lunghezza d'un pollice fatta o divisibile in mille parti, ma soltanto qualche altra lunghezza molto maggiore d'un pollice e da questa rappresentata; e quindi che, se parliamo d'una linea divisibile all'infinito, dobbiamo intendere una linea infinitamente lunga. Ciò che abbiám qui notato sembra sia la causa principale per cui si ritiene necessario in geometria supporre l'infinita divisibilità d'una estensione finita.

Ma è assurdo, sebbene da tutti accettato, credere che una quantità finita sia divisibile all'infinito.

(129) I non pochi assurdi e contraddizioni derivanti da questo principio, si direbbe che debban valere come altrettante dimostrazioni contro di esso. Io non so con che logica non si ammettono prove *a posteriori* contro le proposizioni relative all'infinito. Ma le contraddizioni non sono conciliabili neppure da una mente infinita, e ciò ch'è in qualcosa assurdo e contraddittorio non si può conciliare logicamente con la verità né dedurre da essa. Chiunque consideri la debolezza di quel falso argomento deve pensare che fu inventato per compiacere la pigrizia mentale, che riposa più volentieri in un agnosticismo indolente piuttosto che affaticarsi in un rigoroso esame di quei principi che ha sempre accolti per veri.

Il calcolo infinitesimale.

(130) Recentemente la speculazione sugli infinitesimi è salita tanto alto e s'è estesa in concetti così insoliti, da dar occasione a non pochi dubbi e problemi presso i geometri contemporanei. Alcuni fra i più noti, non contenti di affermare che una linea finita può esser di-

visa in un numero infinito di parti, sostengono ancora che ciascuna di queste parti infinitesimali sia a sua volta suddivisibile in un numero infinito di altre parti, o infinitesimali di secondo grado, e così all'infinito. Costoro, ripeto, asseriscono che ci sono infinitesimi d'infinitesimi d'infinitesimi senza giungere a una fine, per cui, stando a ciò, un pollice, non solo contiene un numero infinito di parti, ma un'infinità di un'infinità di un'infinità *ad infinitum* di parti. Per altri, gli ordini infinitesimali al di sotto del primo non son nulla, pensando giustamente ch'è assurdo immaginare esservi una grandezza o parte dell'estensione che, per quanto si moltiplichi infinite volte, non possa mai eguagliare la più piccola grandezza data. D'altro canto, non sembra meno assurdo pensare che il quadrato, il cubo e le altre potenze di una radice positiva e reale, anch'esse finiscano col non indicare alcun valore in sé stesse, siano anch'esse in sé nulla, come son costretti a sostenere quelli che vogliono gl'infinitesimi del primo ordine negando tutti gli ordini seguenti [?].

Il calcolo serve ugualmente per la pratica.

(131) Non abbiám dunque ragione noi di concludere che son tutti in errore, e che nel fatto non ci sono parti infinitamente piccole, ossia un numero infinito di parti di una grandezza finita? Si risponderà che, acconsentendo al mio concetto, si distruggono i veri fondamenti della geometria: quei grandi uomini che hanno innalzato questa scienza a così vertiginose altezze, avrebber solo fabbricato dei castelli in aria. Al che si può replicare, che tutto quanto vi è di utile e di benefico in geometria anche secondo i nostri principi rimane fermo e nessuno lo tocca; anzi, la scienza, considerata come pratica, avrà più vantaggio che danno dalla nostra critica. Ma il porre ciò nella luce dovuta è argo-

mento più proprio in altro luogo (1). Del resto, anche se ne seguisse che alcuni fra i più intricati e sottili capitoli della matematica teorica cadessero, senza danno della verità, non vedo perché l'umanità dovrebbe piangere. Al contrario, credo augurabilissimo che uomini di grande abilità e di pertinace applicazione distolgano i loro pensieri da certi diletteggismi per impiegarli nello studio di quelle cose che riguardano la vita e han più diretta influenza sugli uomini.

L'infinitesimo non sarà mai applicabile.

(132) Si dice che diversi teoremi, veri senza dubbio, vennero scoperti col metodo del calcolo infinitesimale, il che non sarebbe avvenuto se fosse contraddittorio. Rispondo che un attento esame ci farà trovare che in nessun caso è necessario far uso dei concetti di parti infinitesime di linee finite, o anche di quantità minori del minimo sensibile; anzi apparirà evidente che mai fu fatto [?!] essendo impossibile.

Due ipotesi di fronte.

(133) Dal fin qui detto appare chiaro, come molti e gravi errori han la loro origine da quei falsi principi che abbiamo avversati nelle parti precedenti di questo trattato; e come i principi opposti a quelle erronee opinioni siano al tempo stesso i più fecondi, poiché ne sgorgano tante conseguenze altamente utili a una vera filosofia come alla religione. In particolare è apparso che la materia, o esistenza assoluta di oggetti fisici, è quella in cui i nemici più fieri e perniciosi di ogni sapere umano e divino han riposto la loro maggiore forza e fiducia.

(1) Allude alla seconda parte di questo *Trattato*, che, come dicemmo, non venne mai pubblicata, perché smarrito il manoscritto, e fu invece sostituita dal *De motu* e dall'*Analyst* (cfr. nota a pag. 28).

Senza dubbio, se noi separiamo l'esistenza reale degli oggetti non pensanti dal loro esser percepiti e diamo loro una sussistenza in sé, fuori delle menti e dello spirito, nulla più si spiega in natura [in realtà], ma sorgono invece molte inestricabili difficoltà. Se l'ipotesi della materia è invece del tutto precaria, non avendo una sola ragione su cui fondarsi, e se le sue conseguenze non posson affrontare la luce di un esame e d'una libera ricerca, ma si rimpiazzano sotto il pretesto oscuro e generico dell'essere gli infiniti impercettibili; se inoltre, abbandonando la materia in sé, non ne viene alcuna conseguenza dannosa, e nulla è peggiorato nel mondo, dove ogni cosa può esser ugualmente, e anzi più facilmente concepita senza di essa; e se, finalmente, scetticisti e ateisti son ridotti al silenzio eterno dall'ipotesi dell'esservi soli spiriti e idee, e questo sistema dell'Essere è in perfetto accordo con la ragione e la religione: mi par giusto attenderci ch'esso venga accolto e solidamente abbracciato, quantunque proposto solo come un'ipotesi, mentre l'esistenza della materia era data come probabile (benché mi sembri d'aver dimostrato all'evidenza il contrario).

La nostra facilita grandemente le stesse scienze.

(134) È anche vero che, in conseguenza dei principi esposti, parecchie discussioni e ricerche, ora stimate parti non piccole della scienza, vengono respinte come inutili. Ma per quanto ciò sollevi grandi antipatie contro i nostri concetti in quelli che si son messi dentro tali argomenti e vi han fatto grandi progressi, tuttavia vorrei sperare che gli altri non abbian giusto motivo di avversione ai principi e alle dottrine esposte, poiché abbrevian loro il lavoro della ricerca e rendono più chiare, unite e accessibili di quanto prima fossero le scienze umane.



V. - LO SPIRITO

Non si ha un'idea dello spirito, perché lo spirito non è idea.

(135) Liberati così di quel che intendevamo di dire circa la conoscenza delle idee, l'ordine propostoci ci conduce ora a trattare degli spiriti: rispetto ai quali, forse, la conoscenza umana è meno povera di quanto comunemente s'immagini. La grande ragione che portano del credersi ignoranti degli spiriti, è che non ne abbiamo un'idea. Ma se fosse manifestamente impossibile averla, quest'idea, il non percepirla non può più, senza dubbio, esser considerato un difetto dell'intelligenza. Già dimostrammo ciò, se non erro, a paragrafo 27. Qui aggiungo, che uno spirito, come dissi, è soltanto sostanza o sostegno in cui posson esistere enti non pensanti o idee; ma che questa sostanza che sostiene o percepisce le idee sia un'idea essa stessa, o simile a un'idea, è evidentemente assurdo.

L'anima e la sostanza attiva non sono dei sensibili, ma ciò che sente, conosce e agisce.

(136) Si dirà forse — e fu infatti pensato [Locke] — che noi siamo privi d'un senso adatto a conoscer tali sostanze: se l'avessimo, conosceremmo la nostra anima come facciamo d'un triangolo. Rispondo che, anche

nel caso che ci fosse concesso questo nuovo senso, noi potremmo ricevere per esso unicamente certe altre sensazioni o idee sensibili. Ora, io stimo che niuno vorrà sostenere che i termini « anima » e « sostanza » significhino una particolare specie di idee sensibili; e, tutto ben considerato, noi possiamo perciò concludere, che non sarebbe più ragionevole riputare difettose le nostre facoltà perché non ci forniscono l'idea di spirito, ossia di sostanza attiva e pensante, che se le biasimassimo per non esser atte a comprendere un quadrato rotondo.

C'è un animismo di tipo naturalistico che considera l'anima come una cosa oggettiva.

(137) Dall'opinione che lo spirito sia conoscibile al modo di una sensazione o idea discesero parecchie credenze assurde e irreligiose, e si produsse uno scetticismo sulla realtà dell'anima. È anche probabile che ciò abbia generato in molti il dubbio se vi sia un'anima affatto distinta dal corpo, dal momento che, dopo averla cercata, non han trovato di averne un'idea. Ma che un'idea, ch'è inattiva, ed esistente in quanto percepita, sia l'immagine o rappresentazione di un essere attivo e in sé, basta riflettere alquanto sul significato di quelle parole per confutarlo. Forse direte allora, che qualunque un'idea non possa somigliare a uno spirito nel pensare, nell'agire e nel sussistere per sé, tuttavia lo può per certi altri aspetti, non essendo necessario che un'idea o immagine sia in tutto identica all'originale.

Non v'è nulla di comune fra l'attività e il suo oggetto.

(138) Rispondo: se non lo può per quegli aspetti menzionati, non è possibile che rappresenti lo spirito in altro. Togliete la potenza di volere, di pensare e di percepire idee, e non rimane più nulla in cui l'idea possa

aver somiglianza con lo « spirito »; con la qual parola noi intendiamo infatti ciò che pensa, vuole e percepisce: questo e null'altro è il significato essenziale di quel termine. Se dunque non è possibile rappresentarci con un'idea qualsiasi grado di quell'attività, è evidente che non ci può esser l'idea di spirito.

Esistere passivo (idea) ed essere attivo (spirito).

(139) Ma si può obiettare che, se i termini « anima », « spirito » e « sostanza » non significano idee, non significano niente, ossia son privi di senso. E io replico, che quelle parole dicono e significano un essere reale, che non è né idea né simile a un'idea, ma che percepisce le idee e vi esercita sopra il volere e la ragione. Ciò che sono io stesso, ciò che denoto col termine « io », è il medesimo che s'intende con « spirito » o « sostanza spirituale ». Se mi dite che è soltanto question di parole, e che, poiché per comune consenso chiamiamo idee i significati immediati degli altri nomi, non c'è ragione di non chiamare allo stesso modo i contenuti dei nomi « spirito » o « anima », rispondo: tutti gli oggetti non pensanti del pensiero [che li pensa] s'accordano nell'essere del tutto passivi e la loro esistenza consiste nell'esser percepiti; un'anima, uno spirito è invece un essere attivo, di cui l'esistere non consiste nell'esser percepito, ma nel percepire le idee e nel pensare. È dunque necessario distinguer molto bene fra « spirito » e « idea » per prevenire equivoci e per non confondere realtà del tutto eterogenee e dissimili.

La nozione di spirito.

(140) In verità noi potremmo dire, in senso largo, che dello spirito abbiamo piuttosto una *nozione* (1)

(1) Anche questo passo è una correzione della 2ª ediz.: cfr. la nota prec. a pag. 132.

che un'idea. Vale a dire, noi comprendiamo il significato della parola, senza di che non potremmo affermare o negar nulla di essa. Di più, come noi concepiamo le idee che sono nella mente di altri spiriti per mezzo delle nostre, col supporle simili a queste, così conosciamo anche gli altri spiriti per mezzo della nostra anima, che in tal senso n'è l'immagine o idea, avendo rispetto ad essi la somiglianza che un azzurro o un calore da me percepiti hanno con le stesse idee percepite da altri.

L'immortalità dell'anima.

(141) Non bisogna supporre che coloro che affermano l'immortalità dell'anima individuale pensino che questa non possa venir del tutto annientata nemmeno dal potere infinito di Dio che la creò: ma solo che essa non vada soggetta a essere infranta o dissolta dalle leggi ordinarie della natura, ossia da leggi meccaniche. Quelli poi che credono che l'anima umana non sia che una fiammella vitale o un concorso di spiriti animali, la fanno peritura e corruttibile come il corpo, poiché nulla è più facile che il dissolversi di un essere cosiffatto, che naturalmente non potrebbe sopravvivere al dissolversi del ricettacolo in cui sta racchiuso. E questo concetto tu accolto con gioia e accarezzato dall'umana malignità come un efficacissimo antidoto contro i sentimenti onesti e religiosi. Ma io ho ben dimostrato che i corpi, di qualunque forma e struttura, non sono che idee passive nel nostro pensiero, il quale è più lontano ed eterogeneo da essi che la luce dalle tenebre. Ho dimostrato anche che l'anima è indivisibile, incorporea, inestesa; per conseguenza, incorruttibile. Nulla è più chiaro di ciò: i movimenti, i mutamenti, il decadere e il dissolversi che vediamo accadere sempre nei corpi — e che producono quel che intendiamo come « corso della natura » — non

possono attuarsi in una sostanza attiva, semplice, unica: un essere cosiffatto non lo può dissolvere la forza della natura, e questo è come dire che l'anima umana è per sua natura [realmente] immortale.

Fra spiriti e idee vi è eterogeneità anche conoscitiva.

(142) Dopo ciò mi sembra evidente, che le anime non potrebbero esser conoscibili al modo stesso degli oggetti insensibili e inattivi, ossia per mezzo di idee. Spiriti e idee son cose tanto diverse e irreducibili, che quando diciamo « esistono », « son conosciuti » e simili, non si deve credere di significare nulla di simile fra le due realtà. Nulla v'è di simile, nulla di comune fra di loro; e attendersi che aumentando o estendendo le nostre facoltà si giungerebbe a conoscere uno spirito come si conosce un triangolo è così assurdo come sperare di vedere un suono. Insisto su ciò perché veggo quanto possa servire a chiarire parecchie questioni importanti e prevenire molti e dannosi errori riguardanti la natura dell'anima. Rigorosamente parlando, noi non possiamo dunque avere la « idea » d'un essere attivo, ossia di un'azione [volontaria]; ma si può dire che abbiamo la « nozione ». Io ho una certa conoscenza o nozione del mio spirito e de' suoi atti riguardo alle idee, e infatti so e comprendo il significato di quelle parole. Quanto ne so, tanto ne ho una certa nozione. Non voglio dire che i termini « idea » e « nozione » non possano esser usati scambievolmente se così si vuole; ma se si cerca la chiarezza e la proprietà bisognerebbe distinguere ciò ch'è del tutto diverso con diversi nomi. Del pari si dovrebbe notare che anche tutte le relazioni, includendo un atto del pensiero, non possiamo dire propriamente che siano idee, ma piuttosto nozioni dei rapporti e delle relazioni costanti fra le cose. Ma se, com'è oggi

in uso, [p. es. Locke] si estende il termine « idea » agli spiriti, ai rapporti e agli atti, ciò divien dopo tutto una questione di parole (1).

Le astrazioni della psicologia.

(143) Non è fuor di proposito aggiungere che la dottrina delle idee astratte ha contribuito non poco a ren-

(1) Anche questo passo, dalla parola « Rigorosamente » alla fine, è un'aggiunta della 2^a ediz. Al B. premeva ora molto stabilire che dello spirito si ha una conoscenza diretta, quantunque subiettiva, perché ciò rispondeva a una facile obbiezione, che avrebbe distrutto con le sue stesse armi (critiche) tutto il suo sistema. Giova quindi raffrontare con i seguenti brani dialogati (*Dialoghi*, III):

Hylas: « *Malgrado tutto ciò che avete detto, mi sembra che, secondo il vostro stesso modo di pensare, e in conseguenza dei vostri principi, risulta che voi siete soltanto un sistema d'idee galleggianti senza nessuna sostanza che le sostenga. Le parole devono avere un senso; e siccome nella sostanza spirituale non c'è maggior senso che nella sostanza materiale, tanto l'una che l'altra devono essere rifiutate.* ».

Filonous: « *Quante volte vi debbo ripetere che io conosco la mia propria esistenza, ne ho coscienza, e che io non sono le mie idee, ma qualcosa d'altro, un principio pensante, attivo, che percepisce, conosce, vuole e opera sulle idee? Io so che sono io, uno e sempre identico, che percepisce colori e suoni; che un colore non può percepire un suono né un suono un colore; che io perciò sono un principio individuale distinto dal colore e dal suono, e per la stessa ragione da tutte le cose sensibili e idee inerti. Ma non ho nello stesso modo coscienza né dell'esistenza né dell'essenza d'una materia.* ».

E altrove Hylas chiede di nuovo: « *Voi ammettete che ci sia una sostanza spirituale per quanto non ne abbiate un'idea, mentre negate che ci possa essere una sostanza materiale per il solo fatto che non ne avete alcun'idea: è questo un buon procedere?* ». E Filonous risponde: « *Io stesso non sono le mie idee, ma qualcosa, un principio attivo e pensante, che percepisce, conosce, vuole ed opera sulle idee... La materia, voi non la percepite obbiettivamente, come fate per un'esistenza inattiva o idea; non la conoscete come conoscete voi stesso, per un atto di riflessione; non la concepite mediatamente per analogia con l'uno o con l'altro; e non la formate neppure ragionando su ciò che immediatamente conoscete. Tutto ciò rende il caso della materia profondamente diverso da quello (dello spirito, e quindi) della Divinità.* ».

der piú intricate ed oscure le scienze che riguardano in particolare le cose dello spirito. Si sperò di potersi formare i concetti astratti delle facoltà spirituali e de' lor atti, e di poterli considerare isolandoli cosí dal pensiero, ossia dallo stesso spirito, come dai loro rispettivi oggetti ed atti effettuali. Onde, un gran numero di termini oscuri ed ambigui, che si presumevano rappresentare dei concetti astratti, entrarono in metafisica e in etica, causa d'infinite aberrazioni e di dispute fra i dotti.

Le analogie materialistiche.

(144) Ma soprattutto l'uso di parlare delle cose dello spirito in termini presi in prestito dalle idee sensibili, fu quello che spinse gli uomini fra le controversie e gli errori rispetto alla natura e alle attività del pensiero. Per esempio, il volere è chiamato un « moto » dell'anima, e ciò induce a credere che il pensiero umano sia come una palla in movimento, che gli oggetti sensibili spingano e dirigano con la stessa necessità del colpo di racchetta sulla palla. Ne derivano grandi, infiniti dubbi ed errori letali per l'etica. Ma io non dubito che tutto si possa chiarire, e che il vero apparirà semplice, coerente e compatto, solo se i filosofi si decideranno a guardare unicamente in sé stessi e a fare attenzione al loro proprio modo d'intendere.

Le azioni degli altri sono segni del loro volere.

(145) Come dicemmo, è ormai anche chiaro, che non possiamo conoscere l'esistenza di altri spiriti che per ciò che fanno, ossia per le idee eccitate in noi. Io percepisco dei movimenti, mutamenti e complessi di idee, i quali m'informano che vi sono certi particolari agenti simili a me, che li accompagnano e concorrono al loro attuarsi. Quindi la conoscenza che ho di altri spiriti non è immediata come la conoscenza delle mie

idee, ma dipende dall'intervento di idee che io riferisco ad agenti o spiriti diversi da me, come effetti o segni che li accompagnano.

Le leggi della natura sono il linguaggio di Dio.

(146) Ma quantunque ci sian molte cose che rinviano ad agenti umani riguardo alla lor produzione, è pur evidente che quegli oggetti chiamati le opere della natura, vale a dire la parte maggiore delle idee o sensazioni da noi percepite, non son prodotti né dipendono dal volere umano. Qualche altro spirito sarà dunque la loro causa, essendo inconcepibile che sussistano da sé (cfr. paragr. 29). Ma se noi poniamo attenzione alla regolarità costante, all'ordine e concatenazione dei fatti della natura, alla sorprendente grandiosità, bellezza e perfezione delle massime parti della creazione e allo squisito congegno delle minime; e insieme alla perfetta armonia e coerenza del tutto, ma principalmente alle non mai a bastanza ammirate leggi del dolore e del piacere, agli istinti o inclinazioni naturali, agli appetiti e sentimenti degli animali; se, dico, consideriamo tutto ciò e nel contempo pensiamo al significato e al valore degli attributi di Dio — uno, eterno, infinitamente saggio, buono e perfetto —, allora percepiamo chiaramente quel che appartiene allo Spirito che fa tutto in tutto e in cui tutto consiste.

La certezza di Dio.

(147) È dunque evidente che si conosce Dio con la stessa certezza e intuitività con cui conosciamo un altro spirito o pensiero diverso dal nostro. Anzi possiamo affermare che l'esistenza di Dio è assai più evidentemente percepita che quella degli uomini, perché gli effetti della natura sono infinitamente più numerosi e imponenti di quelli attribuiti ad agenti umani. Inoltre,

non v'ha segno rappresentante un uomo o un suo effetto, che a maggior ragione non provi che vi è uno Spirito quale autore della natura; poich     evidente che il volere umano per apparire ad altre persone non ha altro mezzo che i semplici movimenti delle membra, ma che questi movimenti siano accompagnati, ossia eccitino un'idea nella mente di altri, ci  dipender   interamente dal volere del Creatore; soltanto Lui, tutto reggendo col verbo del suo potere, mantiene quella corrispondenza fra gli spiriti per cui l'uno pu  percepire l'esistenza dell'altro. E nondimeno questa pura e chiara luce illumina tutti restando essa invisibile.

Come noi vediamo Dio.

(148) Questo, che Dio non si pu  vedere, sembra un buon pretesto per tutto il gregge dei non pensanti. Se lo potessimo vedere come si vede un uomo, essi dicono, crederemmo a Lui e, credendo, obbediremmo a' suoi comandi. Eppure, o non basta aprir gli occhi per vedere il Signore pi  pienamente e chiaramente delle creature pari nostre? Non che io pensi che Dio si veda, come alcuni pretendono, direttamente e immediatamente, oppure che gli stessi oggetti fisici non sian visti in s  stessi ma nell'essenza di Dio che ce li rappresenta (1) — dot-

(1) Allude al Malebranche (*Recherche de la V rit  *), dallo spiritualismo (razionalista) del quale il B. vuole ben distinguere il proprio spiritualismo pratico (volontarista). Nei *Dialoghi* sar  ancor pi  esplicito. Dice infatti Filonous (ossia Berkeley): « Non mi sorprende che alcuno pensasse che io mi unisca alle fantasie esaltate di Malebranche, quantunque in realt   ne sia molto distante. Egli costruisce su idee astrattissime e generalissime, ci  che io disapprovo del tutto. Egli afferma un universo esterno e assoluto, e io lo nego. Egli sostiene che noi siamo ingannati dai nostri sensi e che ignoriamo la natura reale e le vere forme e figure degli esseri estesi: io sostengo in tutto ci  proprio il contrario ». E pi  sotto: « Io non dico: vedo le cose percependo ci  che le rappresenta nella sostanza intelligibile di Dio (occasionalismo,

trina questa, lo confesso, per me incomprendibile, — ma il mio pensiero è quest'altro: Uno spirito umano, ossia una persona, non è percepito coi sensi, non essendo un'idea. Se dunque noi vediamo il colore, la statura, la figura e i movimenti d'un uomo, noi percepiamo unicamente certe sensazioni o idee eccitate nella nostra mente, le quali, presentandosi al nostro sguardo in particolari e distinti raggruppamenti, servono a rappresentarci l'esistenza di spiriti finiti e creati come noi. È dunque chiaro, che non vediamo un uomo, se per « uomo » s'intende uno che vive, si muove, percepisce e pensa come noi; ma soltanto certi gruppi d'idee che ci avviano a pensare che un principio autonomo di pensiero e di azione simile a noi stessi li accompagna e n'è quindi rappresentato. Ebbene, allo stesso modo vediamo Dio: con la sola differenza che, mentre finito e ristretto è il gruppo d'idee che denota un particolare spirito umano, dovunque volgiamo lo sguardo, in ogni momento e in ogni luogo percepiamo i segni manifesti della divinità; tutto ciò che vediamo, udiamo, tocchiamo o comunque percepiamo sensibilmente è l'indice e l'effetto del potere divino, quivi inclusa la percezione dei movimenti fatti dagli uomini stessi.

Nulla di più chiaro della presenza divina.

(149) Nulla perciò di più chiaro per chi sappia riflettere dell'esistenza di Dio o d'uno Spirito intimamente presente al nostro pensiero, autore di tutta quella varietà d'idee o sensazioni che di continuo ci colpiscono; da cui dipendiamo assolutamente ed in tutto: per ripeterla in breve, « in Lui viviamo, agiamo ed esistiamo ».

cfr. nota a pag. 119) — *ciò che io non comprendo —; ma dico: le cose che io percepisco son conosciute con l'intelletto e prodotte per volontà d'uno Spirito infinito ».*

Che la scoperta di questa grande verità, che sta tanto vicina e ovvia al pensiero, sia raggiunta con la ragione da ben pochi, ciò è solo prova della stoltezza e disattenzione degli uomini, i quali, benché abbian tutt'intorno le più chiare manifestazioni della divinità, son così poco impressionati da ciò che vedono da esser come ciechi per eccesso di luce.

Le Scritture attestano il diretto intervento divino.

(150) Mi chiederete: La natura ha anch'essa parte nel prodursi delle cose naturali, oppure dobbiamo attribuir tutto all'azione diretta e unica di Dio? Rispondo: Se per « natura » s'intende soltanto la serie sensibile degli effetti, ossia le sensazioni impresse nel nostro spirito secondo certe leggi fisse e universali, allora è chiaro che, presa in tal senso, la natura non può produrre nulla [non ci può essere una natura che produca qualcos'altro, un fenomeno]. Se per natura s'intende invece qualche ente diverso da Dio come dalle leggi reali e dalle cose percepibili, questa parola diventa per me un suono vuoto, cui non si può dare un senso intelligibile. La natura presa in tal senso è una vana chimera, sostituita da quei pagani che non avevano il giusto concetto dell'onnipresenza divina e dell'infinita perfezione di Dio: ma è affatto inspiegabile che venga accolta da quei cristiani che professano fede nelle sacre Scritture, le quali costantemente riferiscono all'azione diretta di Dio quegli effetti che i pensatori pagani attribuivano alla natura. « Il Signore è quello che fa salire i vapori, che produce il fulmine e la pioggia, che sprigiona il vento fuori da' suoi forzieri » (Geremia, X, 13); « Egli muta l'ombra della notte nella luce mattiniera e poi fa scuro il giorno con la notte » (Amos, V, 8); « Egli visita la terra e la rende molle con la pioggia; egli benedice le sorgenti e inghirlanda le stagioni coi suoi doni;

così i pascoli son pieni di armenti e le valli ricoperte di grano » (Salmi, LXV). Ma quantunque tale sia il linguaggio costante della Scrittura, abbiamo non so che riluttanza a credere che Dio si occupi lui stesso così da vicino delle nostre faccende; noi più volentieri lo immaginiamo a grande distanza, e sostituiamo al suo posto un suo deputato cieco e senza pensiero [la natura], quantunque, se prestiamo fede a S. Paolo, « Egli non è mai remoto da nessun di noi ».

Le obiezioni circa i difetti e i mali che vediamo in natura.

(151) Si obietterà, ne son certo, che il modo lento, graduale e progressivo osservabile nel prodursi dei fatti naturali non sembra avere per sua causa la mano d'un onnipotente Fattore che agirebbe immediatamente; inoltre, i mostri, gli aborti, le frutta distrutte ancor in fiore, le piogge inutilmente cadenti nei deserti, e poi i casi dolorosi della vita umana e altri simili cose. sarebbero altrettanti argomenti per dire che i fenomeni naturali non son direttamente prodotti e controllati da uno Spirito infinitamente saggio e giusto. Ma la risposta a questa obiezione era già assai chiara dal paragr. 62, dove si vede che i modi ora detti della natura son assolutamente necessari per operare con le regole della maggior semplicità e universalità e secondo un metodo fisso e costante: ciò che mostra insieme la sapienza e la bontà di Dio. Tale è la ingegnosa invenzione di questa potente macchina detta natura che, quantunque i suoi movimenti e la varietà dei fenomeni colpiscano i nostri sensi, pure la mano che tutto fa resta essa medesima impercettibile agli uomini in carne e ossa. « In verità, dice il profeta, tu sei un Dio che nascondi te stesso » (Isaia, XLV, 15). Ma se il Signore si cela agli occhi dei sensuali e dei pigri che non vogliono pensarvi un solo istante,

nulla è piú chiaramente leggibile da un pensiero sereno ed attento che la presenza immanente di uno Spirito sapientissimo, che foggia règola e governa tutto il sistema dell'essere. Da ciò che osservammo in altro luogo è chiaro, che l'agire conformandosi alle leggi fisse e universali è tanto necessario per regolarci nelle faccende della vita e per farci partecipi delle segrete vie della natura, che senza di ciò ogni ricchezza ed ampiezza d'ingegno, ogni sagacità e proposito umano non servirebbero a nessuno scopo. Anzi, sarebbe impossibile che ci fossero tali facoltà o potenze del pensiero (vedi paragr. 31): considerazione che basta a controbilanciare abbondantemente quei tali particolari inconvenienti che posson accadere [con le leggi di natura].

Gli sperperi della natura indicano soltanto la ricchezza del Creatore.

(152) Inoltre, possiamo ricordare che le ombre e i difetti della natura non mancano di un lato utile in quanto producono una certa piacevole varietà e [per contrasto] aumentano la bellezza del resto della creazione, come in pittura le ombre giovano a dar risalto alle parti piú chiare e illuminate. Dobbiamo anche esaminare bene, se il deplorare la strage di semi e di germi e la distruzione accidentale di piante e di animali avanti la lor piena maturità come segno di poca saggezza da parte dell'autore della natura, non sia dovuto al pregiudizio contratto vivendo tra i poveri e impotenti mortali. Per gli uomini, infatti, l'amministrare con avarizia quei beni che costano tanta pena e fatica, può esser stimato saggezza; ma non dobbiamo pensare che il meccanismo bello e misterioso d'un animale o d'una pianta costi al gran Creatore piú fatica o difficoltà che fare una pietra, essendo ovvio che uno spirito onnipotente può produrre indifferentemente qualunque cosa con un solo *fiat* o atto

di volere. È dunque chiaro che la splendida profusione delle cose in natura non va interpretata come dannoso spreco di colui che le produce, ma va guardata piuttosto come una prova della ricchezza del suo potere.

Ciò che a noi sembra un male è provvidenziale nell'intero sistema degli esseri.

(153) Quanto poi all'esservi mescolati nel mondo il dolore e l'infelicità, dovuti alle leggi universali di natura e alle azioni degli spiriti finiti ed imperfetti, ciò, nel nostro stato presente, è necessario che ci sia per lo stesso nostro benessere. Noi vediamo poco lontano: per esempio, noi riguardiamo l'idea di qualche occasionale dolore in noi e lo giudichiamo « male »; ma se allarghiamo le nostre vedute, in modo da comprendere i vari fini, le connessioni e le dipendenze fra le cose, per le quali ragioni e cause noi siamo soggetti a piaceri e dolori, e la natura del libero volere umano, e le finalità per cui siamo al mondo, saremo costretti a riconoscere che quelle cose particolari che, considerate solo per sé, ci sembravano un male, hanno la stessa natura del bene se le riguardiamo congiunte con l'intero sistema degli esseri.

L'umana stoltezza e vanità ci benda gli occhi.

(154) Ogni persona di giudizio, dopo le cose dette, comprenderà che se si trovano dei seguaci dell'ateismo o dell'eresia manichea (1), è sol per mancanza di at-

(1) L'eresia fondata da Mani nella seconda metà del III secolo consiste nel considerare il bene e il male (Dio e Satana) come due principi coeterni e in perpetua lotta, dall'urto dei quali dentro il nostro stesso animo sorge il valore morale e il merito dell'azione. Come si sa, S. Agostino, che dapprima fu anch'egli manicheo, combatté poi questa eresia aspramente, ma non vittoriosamente, perché essa risponde al modo più semplice e comune d'intendere il valore etico.

tenzione e per incomprendione. Teste piccole e irriflessive posson anche burlarsi dell'opera della Provvidenza, non avendo capacità di comprenderne la bellezza e l'ordine, o non volendo prendersene la pena; ma chi è padrone d'un pensiero largo e diritto, ed ha abitudine a riflettere, non ammirerà mai a bastanza i segni della saggezza e bontà divina, che splendono a traverso l'economia della natura. Ma esiste verità alcuna che rifulga al punto, che un pensiero avverso e un ostinato tener gli occhi chiusi non riescano a non vederla? E c'è da stupirsi se la maggior parte degli uomini, sempre dedita agli affari o ai diletti, e poco usa a guardare con gli occhi della mente ben aperti, non possessa quella convinzione piena ed evidente dell'essere di Dio, che ci aspetteremmo da creature ragionevoli?

Esortazione alla fede.

(155) È più strano che si trovino uomini tanto frivoli e negligenti da trascurare una verità così chiara e così urgente, anziché, trascurandola, che non siano convinti. Eppure temo che, fra la gente di classe ed agiata, vivente in paesi cristiani, troppi sian quelli che cadono nell'ateismo sol per supina e spaventosa negligenza. Sembrerebbe impossibile infatti, che un'anima toccata e illuminata dal sentimento dell'onnipresenza, della santità e giustizia divina possa persistere nel violare le sue leggi e non accorgersene. Noi dunque dobbiamo fermarci a meditare su questi punti di capitale importanza; e potremo raggiungere una credenza libera d'ogni dubbio « che l'occhio del Signore è in ogni luogo e vede il male e il bene; che Egli ci accompagna e protegge ovunque andiamo, ci dà il pane per cibarci e le vesti per coprirci »; ci segue e conosce i nostri più intimi pensieri; e che noi dipendiamo in tutto e soltanto da Lui. La chiara visione di queste grandi verità non può che

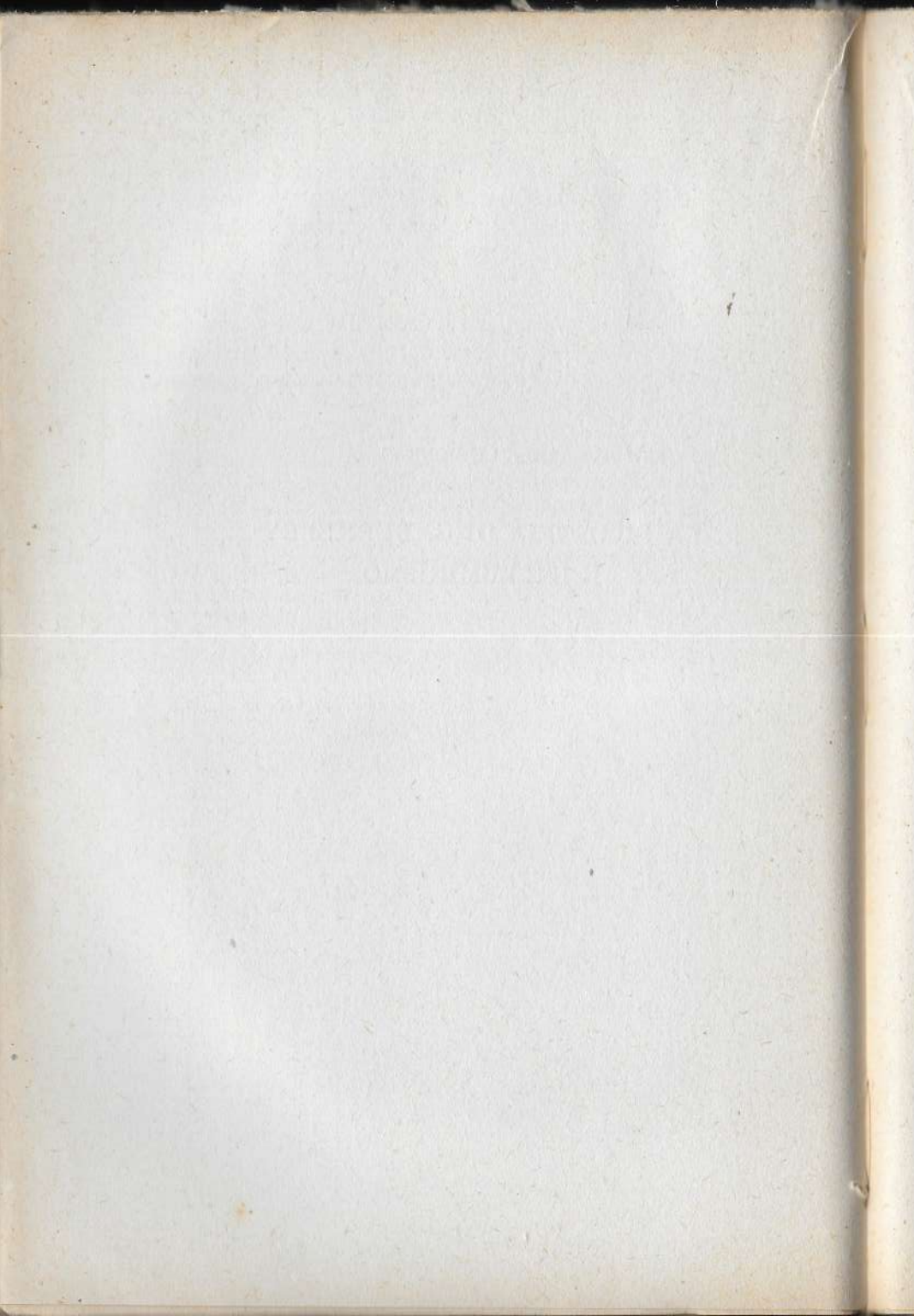
riempire i nostri cuori di grande prudenza e di sacro timore, che son vigoroso sprone alla virtù e il miglior baluardo contro il vizio.

Congedo.

(156) Poiché, dopo tutto, la considerazione di Dio e del nostro dovere è ciò che merita il primo posto anche ne' nostri studi, e il promuoverla fu il principale impulso e scopo del mio lavoro; per cui mi parrebbe del tutto inutile e senza effetto, se le cose esposte non fosser riuscite a ispirare nei lettori un sentimento religioso della divina presenza, e se, avendo dimostrato l'errore e l'infinità di tante sterili speculazioni che formano la grande occupazione dei dotti, non li avessi meglio disposti ad accogliere riverenti le salutari verità del Vangelo, il conoscere e il praticare le quali costituisce la più eccelsa perfezione dell'umana natura.

CONCLUSIONE

LA FILOSOFIA DI G. BERKELEY
E L'ILLUMINISMO





Possiamo ormai determinare con chiarezza il posto che compete a Giorgio Berkeley nella storia della filosofia: meglio ancora, nella storia del pensiero umano, di cui i filosofi altro non son che gl'interpreti più sistematici, o tutt'al più le vedette. E infatti — sebbene, come ci riferisce il Pope, gli sciocchi vinsero, o credetter di vincere Berkeley « con una smorfia » — egli in Inghilterra precorreva (insieme con lo Shaftesbury) tutto un movimento di pensiero, rappresentato in Germania dai preromantici, in Francia da Rousseau e in Italia da Vico, che colorì quasi d'un nuovo umanesimo l'illuminismo del secolo XVIII. Questo movimento, per la sua parte critica segna un colpo d'arresto al precedente razionalismo, e per la sua parte positiva tende a interiorizzare e a storicizzare quei valori, che il razionalismo aveva posto nelle eterne sostanze e nelle cause necessarie di un astratto Dio e di un'astratta Natura.

Il razionalismo era intellettualista; e, quantunque rapidamente diffuso per combattere, in nome della ragione e della nuova scienza, l'aristotelismo scolastico, fu tipicamente francese. Nato dal « Cogito ergo sum », sperò d'aver trovato nel pensiero matematico e scientifico lo strumento capace di farci uscir di noi stessi a contemplare e a comprendere la realtà assoluta d'un

mondo, che la superba ragione ci disvelasse come all'aprir d'un velario. Allora, per un verso, il sapere scientifico, risolvendo il mondo delle apparenze sensibili in leggi di verità e necessità universale, ne allargava all'infinito i confini; per l'altro verso, la filosofia unificava i principi in « grandi sistemi » (Cartesio, Spinoza, Leibniz) per i quali tutto si rendesse noto e logicamente coerente: materia e spirito, Dio e Natura si potevano alla fine identificare fra di loro, così nel naturalismo spinoziano della sostanza unica, come nello spiritualismo della monadologia leibniziana.

Lo svolgimento del razionalismo del '600 fu l'illuminismo del secolo seguente. In senso stretto, ossia francese, l'illuminismo sviluppa il programma cartesiano, applica la ragione ad ogni problema, applica la scienza ad ogni oggetto, e istituisce l'enciclopedia del sapere, l'età dei « lumi ». Tutto lì è chiaro e accessibile all'intelletto umano; nulla vi è, che l'intelligenza, con l'arme della scienza, non possa risolvere in dottrina e consegnare ai libri per illuminare le genti. Si ride della parrucca arruffata di Gian Giacomo; ma del resto, se questi esprime, romanticamente, la voce del sentimento, il sentimento è sempre « natura » (umana), che non contrasta con la natura fisica della scienza: come la logica obbiettiva spiega il mondo e così ci fornisce i mezzi per dominarlo, ugualmente ora la logica dei sentimenti, introdotta a regolare le leggi della famiglia, dell'educazione e dei rapporti politici, spiega la storia d'ieri e prepara quella di domani (1).

(1) Alludiamo alle tre opere più diffuse del Rousseau, la *Nuova Eloisa*, l'*Emilio* e il *Contratto sociale*. Per brevità dobbiam qui tralasciare il confronto dell'illuminismo francese con l'« Aufklärung » germanica, in cui la corrente interna all'illuminismo ma opposta al suo intellettualismo discende dal perdurante misticismo tedesco, ed è quindi diversa anche dal suo equivalente inglese.

Ma in Inghilterra l'illuminismo del secolo XVIII si trova sopra un altro terreno, che è quello dell'empirismo (da Bacone a Hobbes) — e cioè della massima considerazione data all'esperienza, e, in ultima analisi, ai puri sensibili —; e del buon senso pratico (come a dire, del « piede di casa ») tutto proprio della mentalità inglese; e Giovanni Locke, fin dall'introduzione del suo *Saggio* (1690), pur ammirando il matematismo scientifico e lo spettacolo del mondo newtoniano, già irride la pretesa intellettualistica di penetrare la realtà ultima delle cose, e intende la ragione istessa come uno strumento pratico datoci da Dio per regolarci nella vita di quaggiù, basandoci sulla semplice e diretta esperienza sensibile, unica fonte di tutte le nostre conoscenze in quanto reali. Sotto quest'angolo visuale, la filosofia, in luogo di edificar grandi sistemi, si deve ripiegare sopra il pensiero medesimo (criticismo) per definire i limiti e il valore della conoscenza: in altri termini, alla metafisica (o scienza dell'assoluto) si deve sostituire una noetica (o critica della conoscenza), di cui il Locke segna, come già dicemmo, il primo passo, primo colpo inferto al razionalismo.

In questo punto sopraggiunge il giovane Berkeley. Più ardente, più consequenziale, egli non arretra davanti alle conclusioni che si debbono trarre dalla posizione filosofica del Locke: « Che divengono le *aeternae veritates*? (si chiedeva nel suo taccuino): esse spariscono! ». Quell'intrepidezza le fece sembrare, piuttosto che conclusioni, novità e « scoperte » per tutti, incominciando da Davide Hume, che a sua volta ci appare discepolo e prosecutore di Berkeley. Esse meritano infatti quel titolo, e così le chiameremo anche noi; purché non si dimentichi, in generale, che non v'è concetto e atteggiamento di pensiero che non abbia dietro di sé una lunga tradizione — chi credesse di portare in filo-

sofia idee al tutto nuove, ostenterebbe una vanità pari alla sua ignoranza —; e in particolare, che il criticismo del Berkeley era virtualmente contenuto in quello del suo maestro.

Ciò che lo Hume, nel proprio *Trattato* (1739), chiamerà « una delle scoperte più grandi e importanti fatte nella repubblica delle lettere », è l'immaterialismo, conseguenza dell'« esse est percipi ». Ad esso lo Hume aggan- cia il primo anello della sua inesorabile critica, che compie il ciclo iniziato dal Locke e capovolge l'illuminismo inglese in un contingentismo soggettivista e in un radicale nominalismo (1). Tutto il mondo, anche per Hume, è il mondo delle nostre « impressioni »: vano cercare qualcosa di là da esse — se ci fosse, non potrebbe esserci che come una nuova impressione accanto alle altre —; più vano ancora dare realtà assoluta al nostro pensiero: le sue generalizzazioni sono ancor più soggettive e nominali... Perché ci sia una sostanza, materiale o spirituale, ci dovrebb'essere qualcosa che permanga identica sotto le apparenze; viceversa, non ci sono che queste apparenze, e l'identico non è, se mai, che l'apparenza di un'apparenza, dovuta al non percepire le variazioni degli oggetti che mutano più lentamente! Ma anche rispetto allo spirito, se il Berkeley s'illude ancora che ci sia una continuità dell'identico soggetto, lo Hume lo disinganna: basta ricordarsi ciò che sentivamo e volevamo dieci anni indietro per comprendere che anche lo spirito non è che il succedersi di

(1) Il termine « contingentismo » riguarda i contenuti del conoscere, che si risolvono in qualità e gruppi di qualità contingenti, sempre nuove e diverse, costituenti gli oggetti; il termine « nominalismo » riguarda la forma del conoscere, che si risolve nel presentarsi dei sensibili come idee, mentre che i concetti che li unificano non son più che nomi astratti comodi per gli usi pratici.

stati d'animo sempre nuovi; non si può parlare, in tal senso, d'una sostanza spirituale.

La stessa critica che distrugge la sostanza, annulla la causalità. Il legame che noi poniamo tra impressioni che si seguono regolarmente, non trova alcuna necessità nelle impressioni stesse, tutte contingenti; come aveva visto il Berkeley, noi fondiamo quella necessità unicamente sul ripetersi regolare di una serie di sensibili. Ma, aggiunge lo Hume, è soltanto l'abitudine subiettiva del vedere che a una sensazione tien dietro un'altra, quella che, rinnovandosi la prima, ci fa attendere la seconda. Anche qui, sentimento e null'altro che sentimento. Non esiste alcuna realtà in sé; non è possibile alcuna conoscenza assoluta. Queste conclusioni, analoghe a quelle che Protagora e Gorgia trassero dall'antica sofistica, riducevano il mondo di Newton e di Keplero a un pulviscolo d'impressioni senza né unità né ragione; e furon quindi, nuovamente, chiamate scettiche.

È qui che interviene la seconda « scoperta » del Berkeley, la scoperta dell'io pratico. Lo spirito è volontà, attività, finalità: in tal senso, è causalità e quindi, com'egli dice, sostanza (era meglio dire « essenza », che non implica l'esistere di qualcosa identico a sé). Storicamente, questa scoperta non è meno importante della prima, ed è sua complementare; essa colloca il Berkeley anche al di qua dello Hume, perché contiene, appunto, la risposta allo scetticismo della critica sulla validità del conoscere. Infatti, il Kant vincerà l'empirismo inglese ponendosi da un analogo punto di vista.

La *Critica della Ragion pura* di Kant (1781), pur ammettendo che la conoscenza teoretica (di oggetti) è conoscenza delle intuizioni sensibili, che per sé sono quello che sono — sono dati *a posteriori*, tutte vere e tutte false ugualmente, cioè senza valore —;

e pur ammettendo che il pensiero non può pretender di conoscere un oggetto esistente in sé, assoluto (metafisico), volando oltre la sfera dell'esperienza sensibile; tuttavia supera trionfalmente lo scetticismo humiano, mostrando come, dunque, sia il pensiero quello che unifica i contenuti dell'esperienza e dà loro valore di verità reale, fondandosi su principi che trova in sé stesso, *a priori*. Il pensiero non è una cosa, è attività sintetica che costruisce la cosa formandosene il concetto e in base a questo giudicando il dato. Il concetto sarebbe una forma vuota se non fosse il concetto di contenuti sensibili, ma questi resterebbero ciechi e senza valore se il concetto non li unificasse nelle categorie, principi universali e necessari (come la sostanza e la causalità), vere esigenze del pensiero teoretico, che trascendono ogni dato e che sono legge del pensiero stesso.

Ecco che l'«io penso» ritorna ad esser il protagonista del mondo, il costruttore d'ogni valore. E non soltanto di quella realtà che ci è data nei fenomeni; oltre questa sfera teoretica, il pensiero ascende al cielo dei valori puri, costruendosi il regno della moralità e della religione con «idee» formate totalmente *a priori*, e quindi assolutamente valide. È il mondo della ragion puro-pratica. L'idea del bene, con la quale giudichiamo le azioni morali, e la legge del dovere con la quale regoleremo le nostre, sono idee pratiche dettate dalla pura ragione: per valere, esse non han bisogno (come le cose dei concetti teoretici) di esistere sensibilmente e di fatto; il dovere è quello che dev'essere, anche se nessuno lo sa e lo può compier tutto nella vita. Così, quelle «idee» che per gli Inglesi eran semplici dati sensibili (le «intuizioni» sensibili kantiane), per il Kant si trovano all'estremo opposto come forme pure della ragione, e son quelle che determinano il nostro «io» — riducibile empiricamente al volere soggettivo — ad

agire e a conoscere, ossia a operare e a giudicare sopra il sensibile.

Orbene: nella seconda scoperta del Berkeley tutto ciò è già contenuto in nuce. Sebbene questa sia la parte del Berkeley in cui si trovano più incertezze e confusioni, di parola e di concetto, e forse anche esitazioni e paure, che la fecero poi trascurare e considerare sorpassata, pure resta ben chiaro ch'egli intende lo spirito come attività volontaria; e il giudizio stesso (e quindi la conoscenza) è un atto che attribuisce valore alle idee sensibili, rendendole vere o chimeriche, e subordinandole ai nostri fini. Nessuna meraviglia che quivi si ritrovino atteggiamenti che rassomigliano tanto a quelli del pensiero postkantiano: volontarismo, prammatismo, contingentismo e perfino bergsonismo: ce n'era già la promessa nel suo modo d'intendere il soggetto, lo spirito.

Riepiloghiamo. Il Berkeley teoretico aveva detto: « È pazzesco da parte degli uomini spregiare i sensi: senza di questi lo spirito non può raggiungere alcun sapere, alcun'idea ». La conoscenza di oggetti è conoscenza sensibile, ch'egli chiama percezione; e non esiste, oggettivamente, che l'idea sensibile, ossia il sensibile percepito. L'oggetto non è più esterno (reale in sé), ma esiste nella percezione, e in tal modo è relativo al soggetto; però, anche il soggetto lo trova solo sensibilmente e quindi la conoscenza si deve relativizzare ad esso. In altre parole, il sensismo berkeleyano non è né oggettivo né soggettivo: l'oggetto è quello che è, sensazione, e rimane dov'era prima. È altrettanto assurdo concepire un'idea sensibile come copia o rappresentazione d'una cosa esterna, quanto il concepirla come un prodotto del nostro spirito: la realtà e l'idea sono la stessa identica cosa. Per ciò le sensazioni son tutte vere: falso può esser il giudizio che ne diamo.

Se ora ci chiediamo, se ci siano anche delle idee e conoscenze non sensibili, ossia intellettive (concetti), il Berkeley non lo nega, ma è questione d'intenderci sul significato di quei vocaboli, che qui è tutt'affatto diverso. L'intelletto non ci dà nuove conoscenze, nel senso di nuovi oggetti: ci dà nuovi valori degli stessi oggetti, generalizzando e mettendo in rapporto le idee sensibili. Il più singolare dei concetti dell'intelletto, come « Pietro », non è che un nome proprio, ossia una parola; il più universale, come « Essere », non è che un nome astratto comune, ossia un'altra parola (nominalismo). L'oggetto di questi concetti, la realtà di questi nomi, non può consistere che in particolari sensazioni; la differenza sta solo in quanto queste parole, a cui si appoggia sensibilmente il concetto, son prese con valore generale per gli usi pratici a cui debbon servire. Esse fanno da « segno » di possibili sensazioni, ora inattuali.

E se infine ci domandiamo, che validità abbiano i concetti e le leggi scientifiche, il Berkeley non nega il valore della scienza, purché venga intesa, non come scoperta di una realtà e di una causalità poste in sostanze sovrasensibili esterne alla sfera della conoscenza reale (percettiva), ma come nostra costruzione di regole o principi costanti, corrispondenti alla regolarità delle percezioni: interpretare cioè i sensibili come segni delle costanti connessioni in cui li abbiamo osservati (linguaggio di Dio), sí da prevedere quali altri sensibili vi si debbono accompagnare. Tutte le filosofie che ammettono qualche altra cosa oltre di ciò, vengono rifiutate, il fenomenismo degli uni come il razionalismo degli altri. Il Berkeley nega tanto il *substratum* materialista quanto la cosa in sé realista. Di qui è aperta la via allo Hume.

Ma dall'altra parte è aperta la via al Kant e alla filosofia contemporanea. Oltre le cose percepite, per il Berkeley, c'è lo spirito che percepisce: « esse est per-

cipi et percipere». Che significa essere, quando si parla di spirito? Fin dal *Commonplace Book*, lo spirito è volere, e il suo essere non ha nulla di comune con l'esistenza delle idee (o cose), dalle quali è assolutamente eterogeneo. Questa eterogeneità consiste nel fatto, che le idee son inerti o passive, e lo spirito è libero (perché volontà) e attivo. Il che ritorna a dire, che il soggetto è pratico, è volere, di cui il percepire e il giudicare (senso e intelletto) sono le forme conoscitive, che si relativizzano perciò all'esistere delle idee. Allora, l'esistere delle idee è l'essere delle cose, mentre che l'esistere dello spirito è il fare del volere (tra cui, il giudicare). Se ne dedurrebbe — e si deduce dal *Commonplace Book*, perché al suo taccuino egli poteva parlare più liberamente — che «io» esisto realmente nelle idee stesse in cui esiste anche il mondo, vale a dire nei sensibili: questi li chiamo «io» quando si tratta di mie azioni e li chiamo «Dio» quando si tratta di ciò che non dipende dal mio volere; ma è evidente che anche me stesso, mi conosco realmente per idee, togliendo le quali tolgo anche l'«io» reale.

Però, nel tempo stesso, abbiamo una specie di «nozione» subiettiva (era meglio chiamarla, come si chiamerebbe oggi, «coscienza») della nostra spiritualità, in quanto volere — oggi diremmo «valore» — che opera sopra le idee, ossia, fra l'altro, giudica e conosce, come praticamente determina le azioni. La differenza tra mondo della natura e mondo dello spirito non è dunque un parallelismo di due cose, perché la cosa è una sola (quella che conosciamo per idee), ma è la differenza — che il Kant chiamerà «antinomismo», opposizione morale e non fisica — tra la finalità (ch'è il valore soggettivo del volere) e gli oggetti che le servono per realizzarsi ed esistere. Da questo punto di vista, del regno dei fini, lo spirito diviene allora l'essenza ultima, il per-

ché (la vera ragione) delle cose stesse: essenza e ragione che, trovandosi limitata in noi, deve valere in un piú di noi, in un universo, ch'è il regno divino, che noi definiamo per analogia con la nostra coscienza soggettiva, interpretandone il linguaggio oggettivo.

Dopo l'attenta lettura del *Trattato*, questa sintesi della dottrina berkeleyana non deve piú sembrare né oscura né difficile. Senza dubbio, lo spiritualismo del nostro autore è meno critico del suo sensismo (1); ma assai piú di quanto pensano molti storici della filosofia, spaventati dalla parte teologica. Per esempio, la prova che ci offre dell'esservi un'essenza o causa prima universale (divina), è coerente e deducibile, come dicemmo, dalla sua gnoseologia: se le idee non posson essere né il prodotto fenomenico d'una sostanza sottostante, né l'effetto del nostro volere, ci dev'essere un Essere che le càuza con quella regolarità che noi constatiamo e di cui ci serviamo per i nostri bisogni. E se, a questo punto, Hylas chiedesse: — Perché ci dev'essere, e perché questo Essere non percepibile dev'esser piuttosto uno spirito che una materia, anzi uno Spirito che vuole quello che noi vorremmo e dispone le idee secondo un piano provvidenziale e paterno? come si deduce dallo spirito nostro lo Spirito di Dio? se spiriti e idee sono eterogenei, come il volere divino produce le idee?

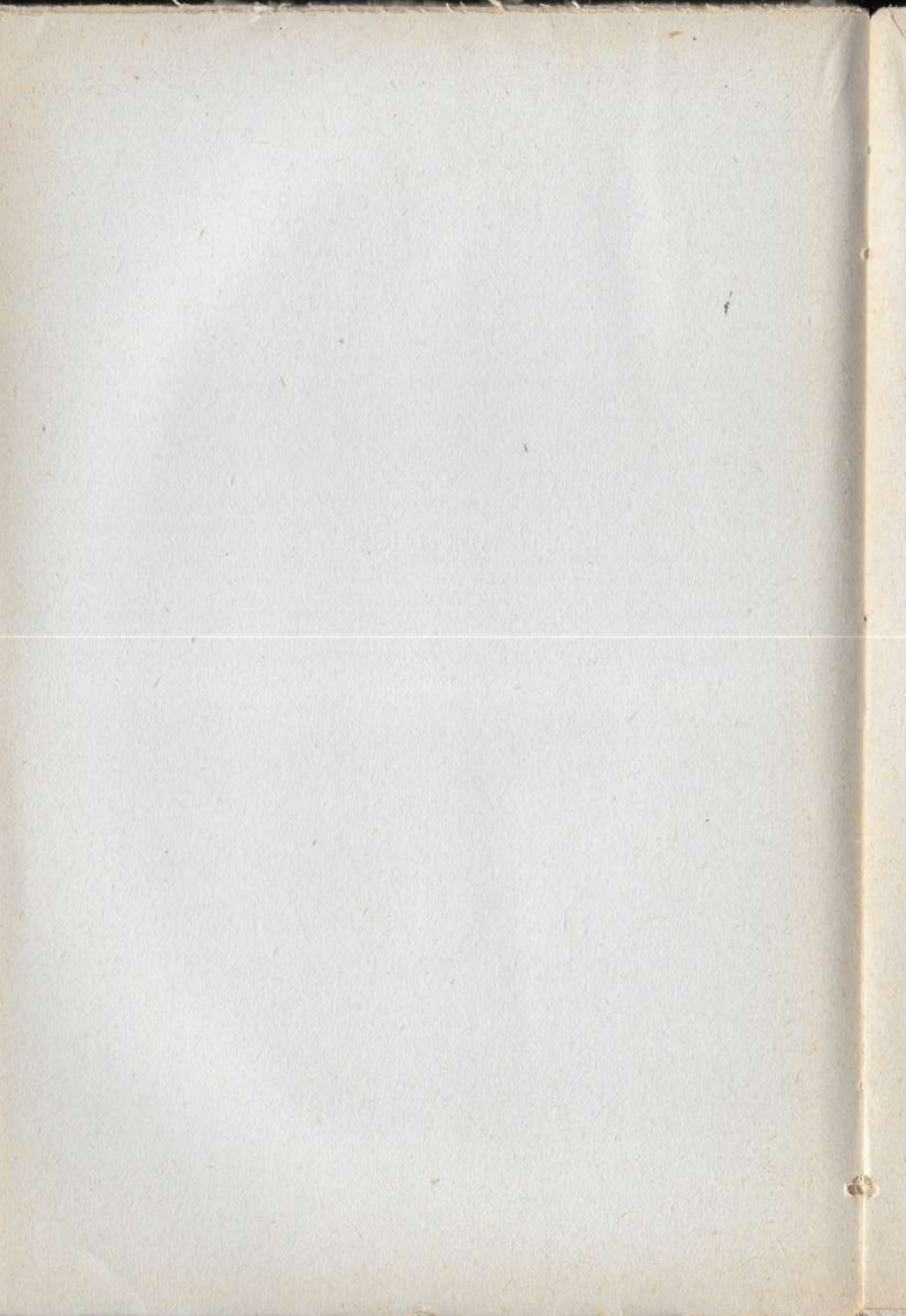
(1) Per esempio, la sostanza spirituale non è criticata come quella materiale, e quindi il B. rischia spesso di cadere in un realismo spiritualista pari a quello materialista, a cui lo sostituirebbe. Ugualmente, la finalità soggettiva non essendo criticata come la causalità oggettiva, apparisce anche quale causa efficiente (io faccio un movimento perché voglio, e produco un'immagine perché la cerco?); laddove il finalismo dovrebbe restare di fronte alla causalità nella stessa posizione di antinomismo etico (e non oggettivo) in cui lo spirito, come volere e valore, si trova di fronte alle idee o cose che per lui valgono e sono.

e se infine Dio è onnipotente, perché si serve delle cose e dei loro nessi, mentre potrebbe direttamente farci beati? — a queste e simili domande il Berkeley risponderrebbe: Che ci debba essere una causa attiva delle idee lo dico per esperienza interna della mia finalità e volontà, che applico per estensione analogica alla natura, epurandola da quel causalismo naturalistico ch'è un non senso (perché l'idea di causa è un principio dato soggettivamente e non suggerito dalle inerti idee sensibili). Che poi questa Causa universale sia una Provvidenza che agisce per mezzo delle idee ch'ella stessa produce in quel modo, « non posso risolvere queste difficoltà coi principî ammessi » (confessa nel *Trattato* § 61), ma (aggiunge nell'*Alcifrone*) questa è la mia fede, che vale storicamente, in quanto il costituirsi di un concetto come processo storico e pratico ha il suo valore di realtà umana, ch'è in fondo tutta la nostra realtà. Così, criticando l'astratta natura del razionalismo, io l'ho condotto a convenire, che non se ne ricaverebbe altro che un disperato scetticismo — il ridursi di tutto a un pulviscolo di sensazioni —; ma ciò doveva unicamente servire a sgombrare il terreno per risalire da quelle a un'essenza spirituale, di cui esse divengono i segni tangibili e ormai trasparenti.

« Voi vedete laggiù, Hylas, l'acqua di quella fontana? È costretta a salire, formando uno zampillo compatto fino a una certa altezza, ma poi si frange e ricade nel bacino di dove era sprizzata... Si alzi o ridiscenda, obbedisce sempre a un'unica legge. Ugualmente, gli stessi principî che, a prima vista, conducono allo scetticismo, quando si prolunghino ancora fino a un certo punto, riconducono gli uomini al senso comune ». Son proprio queste le parole con le quali Filonous chiude il terzo ed ultimo dei *Dialoghi*. Il Berkeley presentiva il pericolo della sua « scepsti », ma sperava di darcene

anche l'antidoto. L'esame che rintuzzava l'orgoglio della ragione e ne scuoteva, per dirla con lo Hume e col Kant, il « sonno dogmatico » (l'illusione realistica), egli sperava che potesse per altra via ricondurla alla certezza, fondata, invece che sopra un ipotetico mondo esterno, sulla nostra diretta coscienza. Per questa medesima via s'è posta la filosofia contemporanea. Se e come vi sia riuscita, non è opera nostra di stabilire. Qui importava notare la posizione storica del Berkeley e la novità del suo atteggiamento tra la necessità delle leggi naturali di Newton e la necessità morale di Kant.

INDICE-SOMMARIO





INTRODUZIONE: Giorgio Berkeley, Vita^{ed} Opere . pag. 1- 42

Ritratto di G. Berkeley, 3; Primo periodo: a Dublino, 8; Il *Trattato*, 13; L'immaterialismo, 18; Il regno dello Spirito, 22; Secondo periodo: da Londra a Rhode Island, 26; Il *De motu* e l'*Alcifrone*, 28; Ragione e fede, 31; Terzo periodo: il vescovo di Cloyne, 37; Bibliografia, 40; Avvertenza, 42.

IL « TRATTATO » » 43-182

Introduzione dell'Autore:

1. PREMESSA: § 1. I dotti capiscono meno degli ignoranti, 45; 2. Per limitazione del nostro intelletto?, 46; 3. O perché s'è sbagliato strada?, 46; 4. Dobbiamo istituire la critica dei principi stessi del nostro sapere, 47; 5. Paragone coi predecessori, 47.
2. GLI ERRORI DELL'ASTRATTISMO: 6. Il concetto astratto viene preso come reale, 48; 7. Psicologicamente, astrarre è il prendere una qualità a parte delle altre che le sono unite nell'esperienza, 49; 8. Inoltre, astraiano ciò che v'è di comune nelle diverse esperienze delle stesse qualità, 49; 9. Infine, ci formiamo le idee comuni dei generi e delle specie in astratto, 50; 10. Se si pensa che tali astrazioni consistano in «immagini», le immagini astratte sono impossibili, 51; 11. Critica al Locke, 52; 12. Ma

- non si confonda la generalità del valore con la realtà dell'astratto. Analogia del linguaggio, 54; 13. Il Locke ha torto di credere che si possa costruire un'idea generale astratta: provate, se vi riuscite!, 55; 14. Del resto non si capisce quando le idee astratte si formerebbero, 57; 15. E poi, non servirebbero a nulla. L'universalità del concetto è altra cosa dalla sua reale astrattezza, 57; 16. In che senso e a quali condizioni un'idea particolare può valere generalmente, 58; 17. Allusione al realismo della Scolastica, 59.
3. CRITICA DEL LINGUAGGIO: 18. Un nome non ha un contenuto proprio, ma ha un valore datogli per definizione o convenzione, 60; 19. Non è necessario che un nome suggerisca sempre un'idea, 62; 20. Il linguaggio è spesso usato a scopo soltanto pratico, 63; 21. Difendersi dall'uso errato delle parole, 64; 22. Vantaggi che se ne potranno avere, 65; 23. Verbalismo e astrattismo si rinviavano a vicenda il loro errore, 65; 24. Rimuovere il vocabolario delle parole frapposto tra noi e la realtà, 66; 25. Esortazione al lettore, 67.

I Principii della Conoscenza:

- I. L'IMMATERIALISMO: § 1. Gli oggetti della conoscenza sono idee sensibili percepite o immagini riprodotte per la memoria. Le « cose » sono gruppi d'idee, 69; 2. Il soggetto non è un'idea, ma è l'attività che percepisce e agisce, 70; 3. L'« esistere » di una cosa consiste nell'essere percepita, 70; 4. L'esistere di una cosa in sé è assurdo, 71; 5. Quella del realismo ingenuo è un'astrazione illegittima, 72; 6. È ovvia la relatività del conosciuto al conoscente, 73; 7. La sola sostanza o realtà in sé è lo spirito, 74; 8. Le idee non sono « rappresentazioni » d'un oggetto simile esterno, 74; 9. La teoria delle qualità prime e seconde, 75; 10. Le qualità prime sono della stessa natura delle seconde e si riducono a sensibili, 75; 11. L'estensione e il movimento in generale sono astrazioni, 76; 12. Tanto più la quantità

è figlia del nostro pensiero, 77 ; 13. Anche l'unità è un astratto, 77 ; 14. Ogni sensibile senza eccezione è relativo alla conoscenza, 78 ; 15. Non possiamo parlare di oggetti «esterni», 79 ; 16. Il falso concetto di «materia» come substratum, 79 ; 17. La sostanza materiale è un'idea generica astratta, 80 ; 18. La materia sarebbe inconoscibile così dal senso come dalla ragione, 80 ; 19. L'ipotesi della materia sarebbe anche inutile, 81 ; 20. Ci siano o no corpi esterni, non è possibile conoscerli ed è sempre ugualmente possibile supporli, 82 ; 21. L'ipotesi della materia è anche moralmente nociva, come si vedrà poi, 82 ; 22. Basta comprendere che «esse est percipi» per vedere l'assurdo del realismo materialista, 83 ; 23. L'esistenza d'un oggetto implica che qualcuno la conosca, 84 ; 24. O non senso, o contraddizione, 85 ; 25. Le idee sono inattive e non possono agire dal di fuori su di noi, 85 ; 26. La causa delle idee starà in una sostanza non materiale, 86 ; 27. Eterogeneità di spirito e idea, 86 ; 28. L'attività dello spirito, come volere, 88 ; 29. La sua limitazione nelle idee sensibili, 88 ; 30. La necessità e la regolare connessione dei sensibili, 88 ; 31. L'utilità di queste regolari connessioni dei sensibili, 89 ; 32. Noi sostituiamo un'impossibile causalità materiale alla causa teleologica, 89 ; 33. S'intende però che le cose reali esistono sempre come idee nostre, 90.

II. LE OBBIEZIONI DEL NATURALISMO : 34. Non esiste dunque una realtà di natura ? 91 ; 35. Sì, esiste il mondo sensibile, 92 ; 36. Sensazioni ed immagini, realtà e chimera, 92 ; 37. Ciò che non può esistere è il sostrato inconoscibile, 93 ; 38. Cosa e idea sono la stessa realtà, 93 ; 39. Chiamo idea la cosa perché esiste in quanto è conosciuta, 94 ; 40. Ma il sensibile è reale proprio perché è sensibile, 95 ; 41. Che differenza passa tra il fuoco e l'idea di fuoco ? 96 ; 42. Gli oggetti veduti a distanza sarebbero in noi ? 97 ; 43. La teoria sulla visione, 97 ; 44. Segue la teoria sulla visione, 98 ; 45. Gli oggetti sarebbero creati

e distrutti in ogni percezione? 100; 46. Ma questa sarebbe piuttosto una conseguenza del fenomenismo materialista, 101; 47. La relatività del fenomeno (apparente) ne annullerebbe tutte le qualità concrete, 102; 48. Parlando di percezioni non cadiamo nel solipsismo, 103; 49. Le idee non sono attributi dello spirito; come, del resto, gli attributi non sono qualità di una sostanza diversa da essi, 103; 50. L'ipotesi della materia non serve nemmeno alla scienza, 104; 51. « Il fuoco riscalda », è una frase impropria, ma che non nuoce, 105; 52. Essa rispecchia l'opinione volgare, 105; 53. Le cause spirituali sono ammesse anche dagli Scolastici e dallo spiritualismo, 106; 54. L'argomento dell'assenso universale, 106; 55. Anche il moto della terra pareva a tutti un assurdo, 107; 56. La consapevolezza di non esser noi gli autori delle percezioni spinse gli uomini ad ammettere gli oggetti in sé, 107; 57. Ragioni del realismo comune, 108; 58. Le leggi astronomiche non contraddicono i nostri principi, 109; 59. È l'esperienza stessa che ce le suggerisce, 109; 60. Se non c'è causalità naturale, si chiederà a che servono le rotelle d'un orologio, 110; 61. L'obiezione si ritorcerebbe contro il meccanicismo, 111; 62. La causalità di natura consiste nell'uniforme e regolare connessione, così voluta da Dio e perciò necessaria per noi, 112; 63. L'eccezione, ossia il miracolo, conferma la regola, 113; 64. Si chiederà, a che scopo questa connessione, se non ha una sua reale causalità interna, 113; 65. Rispondiamo che deve servire da indice e segno ai fini pratici: la natura è il linguaggio di Dio, 114; 66. La ragione deve cercar di comprendere questo linguaggio divino, 115; 67. La materia sarebbe l'« occasione » della causalità divina? 116; 68. Per essere occasione, dovrebbe essere in qualche modo presente, 117; 69. La materia non può esser né causa efficiente né causa occasionale rispetto al nostro conoscere, 117; 70. Potrebbe essere la causa occasionale rispetto all'azione di Dio? 118; 71. Ma è un'ipotesi stravagante, 119;

72. E del tutto superflua, 119; 73. Ricapitolando: non si può ammettere una sostanza materiale formata di qualità prime esistenti in sé, 120; 74. Né una causa inerte, 121; 75. Resta che sia pensabile come causa occasionale di Dio, 121; 76. Ma non si può insistere sulla sostanza come sostrato delle nostre idee, 122; 77. Nuova obbiezione: la mancanza d'un senso adatto a percepire la sostanza, 122; 78. Se avessimo un tal senso, ci darebbe ancora delle percezioni qualitative e non la sostanza, 123; 79. A meno di adoperar le parole in modo arbitrario, 123; 80. Definendo la materia solo negativamente, essa equivale al nulla, 124; 81. Definendola come semplice e generica quiddità, per noi diviene un'astrazione senza senso, 124; 82. Le obbiezioni dei religiosi: le Sacre Scritture parlano il linguaggio comune e non contraddicono il nostro, 125; 83. Del resto, anche quel linguaggio non può riguardare che la nostra esperienza, 126; 84. Non neghiamo, anzi proviamo coi nostri principi, che la verga di Mosè fu realmente cambiata in serpe, 126.

III. CONSEGUENZE TEORETICHE E PRATICHE DELL'IMMATERIALISMO: 85. Si eliminano problemi inutili, 129; 86. Il fenomenismo conduceva allo scetticismo, 129; 87. Se le sensazioni fossero apparenze il reale ci sfuggirebbe, 130; 88. L'«esse est percipi» ristabilisce la vera base d'ogni conoscenza positiva, 131; 89. Spiriti e idee, 131; 90. In che senso un oggetto si può dire esterno, 132; 91. Chiarimento di posizioni: spiritualismo e materialismo, 133; 92. L'ipotesi della materia serve soltanto alla causa dell'ateismo, 134; 93. Anche l'edonismo cerca il fondamento in una necessità materiale, 134; 94. Chi crede alla materia ne può divenire idolatra, 135; 95. Anche l'eresia dei Sociniani parte dall'esistenza di un corpo come sostanza identica a sé, 136; 96. Problemi inutili! 136; 97. Le difficoltà derivanti dalle astrazioni, 137; 98. Il tempo reale è la suc-

cessione delle idee, 137 ; 99. L'estensione è quella che percepiamo insieme con le altre qualità, 138 ; 100. Anche in Morale, le astrazioni han reso difficile ed inutile il suo studio, 139 ;

IV. CRITICA DELLE SCIENZE FISICO-MATEMATICHE :

101. L'inganno dei sensi e la misteriosa e inaccessibile natura in sé, 141 ; 102. Come un tempo le qualità occulte, così oggi le qualità prime non spiegano la causalità fenomenica, 142 ; 103. Il concetto fisico di attrazione non è che un nome dato al fatto in generale, ma non ne spiega la causa, 142 ; 104. La spiegazione scientifica non è che la generalizzazione di rapporti costanti nell'esperienza, 144 ; 105. La scienza si distingue dall'esperienza comune solo in quanto estende di più le unificazioni dettate dall'esperienza, 145 ; 106. Essa procede per analogia, e questo la può condurre in errore, 146 ; 107. La scienza, senza derogare dai suoi metodi, deve avere un'ispirazione pratico-religiosa, 147 ; 108. L'induzione e la deduzione scientifica sono una conoscenza su rapporti di segni, non di cause ed effetti, 148 ; 109. Non limitiamoci dunque a fare della grammatica, cerchiamo di capire, 148 ; 110. I *Philosophiae naturalis Principia mathematica* di Newton, 148 ; 111. Tempo, spazio e moto assoluti (veri, matematici) e relativi (apparenti, empirici), 149 ; 112. In realtà, non c'è che il moto relativo, 150 ; 113. La definizione newtoniana di moto relativo è ancora astratta, 151 ; 114. Quanto al moto assoluto, non è che un'estensione del relativo, 151 ; 115. La definizione di « corpo in movimento », 153 ; 116. Lo spazio puro è anche esso un'astrazione, 153 ; 117. Se ci fosse uno spazio assoluto si dovrebbe identificare con Dio, 154 ; 118. Anche le scienze matematiche implicano degli errori di principio, 155 ; 119. Prendendo i numeri in astratto si fa una scienza fine a sé stessa e tutta campata in aria, 156 ; 120. Il matematismo puro è un arido giuoco, 156 ; 121. L'aritmetica è un linguaggio per segni convenzionali, 157 ; 122. I

segni numerici non posson quindi valere per sé stessi, 158; 123. L'estensione geometrica non è che l'esteso sensibile, e quindi finito, 159; 124. L'estensione finita non si può suddividere all'infinito, 159; 125. L'estensione presa in astratto, o un esteso creduto fuori di noi, sembrano anche volgarmente divisibili all'infinito, 160; 126. Si ricordi in che consiste l'universalità d'una particolare figura geometrica, 161; 127. Esempio di applicazione alla divisibilità di un segmento: essa è condizionata dalla possibilità reale, 162; 128. Una linea divisibile all'infinito dovrebbe essere infinitamente lunga, 162; 129. Ma è assurdo, sebbene da tutti accettato, credere che una quantità finita sia divisibile all'infinito, 163; 130. Il calcolo infinitesimale, 163; 131. Il calcolo serve ugualmente per la pratica, 164; 132. L'infinitesimo non sarà mai applicabile, 165; 133. Due ipotesi di fronte, 165; 134. La nostra facilita grandemente le stesse scienze, 166.

V. Lo SPIRITO: 135. Non si ha un'idea dello spirito perché lo spirito non è idea, 167; 136. L'anima e la sostanza attiva non sono dei sensibili, ma ciò che sente, conosce e agisce, 167; 137. C'è un animismo di tipo naturalistico che considera l'anima come una cosa oggettiva, 168; 138. Non v'è nulla di comune fra l'attività e il suo oggetto, 168; 139. Esistere passivo (idea) ed essere attivo (spirito), 169; 140. La nozione di spirito, 169; 141. L'immortalità dell'anima, 170; 142. Fra spiriti e idee vi è eterogeneità anche conoscitiva, 171; 143. Le astrazioni della psicologia, 172; 144. Le analogie materialistiche, 173; 145. Le azioni degli altri sono segni del loro volere, 173; 146. Le leggi della natura sono il linguaggio di Dio, 174; 147. La certezza di Dio, 174; 148. Come noi vediamo Dio, 175; 149. Nulla di più chiaro della presenza divina, 176; 150. Le Scritture attestano il diretto intervento divino, 177; 151. Le obbiezioni circa

i difetti e i mali che vediamo in natura, 178 ;
152. Gli sperperi della natura indicano soltanto
la ricchezza del Creatore, 179 ; 153. Ciò che
a noi sembra un male è provvidenziale nell'intero
sistema degli esseri, 180 ; 154. L'umana stoltezza
e vanità ci benda gli occhi, 180 ; 155. Esortazione
alla fede, 181 ; 156. Congedo, 182.

CONCLUSIONE : La filosofia di G. Berkeley e l'Illu-
minismo pag. 185-95

FINITO DI STAMPARE
IL 30 MARZO 1935 - ANNO XIII
NELLE OFFICINE GRAFICHE
A. MONDADORI
VERONA



LIRE 8